



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Antyutopizm Karla R. Poppera a liberalny projekt społeczeństwa otwartego

Author: Paweł Brzenczek

Citation style: Brzenczek Paweł. (2008). Antyutopizm Karla R. Poppera a liberalny projekt społeczeństwa otwartego. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

PAWEŁ BRZENCZEK

**ANTYUTOPIZM KARLA R. POPPERA
A LIBERALNY PROJEKT SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO**

PRACA DOKTORSKA POD KIERUNKIEM
PROF. DR HAB. HALINY PROMIEŃSKIEJ

KATOWICE 2008

Spis treści:

Wstęp.....	4
------------	---

ROZDZIAŁ I

Kontrowersyjność idei utopii i spory o jej znaczenie na gruncie myślenia filozoficznego

1. Geneza, zakres i funkcje utopii jako projektu myślenia reformatorskiego	13
2. Przykłady niektórych prób typologizacji utopii	35
3. Wybrane przykłady utopii negatywnych a współczesne polemiki dotyczące organizacji życia społecznego	58

ROZDZIAŁ II

Antyutopizm Karla R. Poppera jako odpowiedź na sytuację społeczno – polityczną I połowy XX wieku

1. Droga Karla R. Poppera do poglądów antyutopijnych	70
1.1 Tło historyczne okresu kształtowania się poglądów Karla R. Poppera.....	70
1.2 Biograficzne uwarunkowania poglądów Karla R. Poppera.....	73
2. Przesłanki filozoficzne poglądów antyutopijnych i ich problematyczność.....	89
2.1 Metafizyczny program badawczy.....	89
2.2 <i>Utopia a przemoc</i> . Związek konieczny czy tylko możliwy?.....	101
2.3 Liberalizm i postawa sokratejska – problem granic obiektywności epistemologicznej i aksjologicznej w filozofii Karla R. Poppera.....	109

ROZDZIAŁ III

Spółeczeństwo otwarte Poppera jako niejawný przejaw utopizmu

1. Model Spółeczeństwa otwartego – wátki retrospektywne i prospektywne.....	125
2. Liberalizm i projekt Poppera z perspektywy pocztaku XXI wieku.....	147
2.1 Poppera idea indywidualizmu jako cecha definicyjna spółeczeństwa otwartego – polemika ze współczesnymi komunitarianami i liberałami.....	147
2.2 Znaczenie racjonalnej krytyki dla prawidłowego funkcjonowania spółeczeństwa. Rola krytycznego pluralizmu i zasady tolerancji.....	172
 Zakończenie.....	 177
 Bibliografia.....	 181

Wstęp

Relacja jaka zachodzi pomiędzy jednostką a społeczeństwem była już w obszarze zainteresowań starożytnych. Już w V wieku przed naszą erą człowiek zastanawiał się nad swoim miejscem względem wspólnoty – poruszał zagadnienia dobra wspólnego, powinności, czy sprawiedliwości. Nie bez znaczenia wydaje się fakt, iż Platon w większości swych dialogów porusza problemy, które określić możemy jako wchodzące w zakres filozofii politycznej. Uczeń jego, Arystoteles, człowieka określa jako *zoon politikon* – zwierzę społeczne i polityczne. Starożytni podkreślali, że człowiek nie może żyć samotnie – potrzebne mu jest społeczeństwo. Zagadnienia dotyczące relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem, już na stałe wpisały się w obszar zainteresowań myślicieli na przestrzeni wieków. Co więcej, zyskiwały coraz większe znaczenie.

Rozważania te podjęli również liberałowie – wśród nich jeden z dziewiętnastowiecznych założycieli tego podejścia w filozofii politycznej – John Stuart Mill. Liberalizm jego, podkreślający autonomię jednostki ludzkiej – jej wolność ograniczoną wolnością drugiego człowieka - doceniał wartość dyskusji w dochodzeniu do prawdy, wolność słowa oraz pluralizm. Mill wierzył w możliwość samodoskonalenia się jednostki ludzkiej, idee demokracji jak i ciągłego postępu. Jakże bliska jest analogia pomiędzy stanowiskiem tego liberała, a dwudziestowiecznym filozofem – Karlem Raymundem Popperem. W ciągu swego długiego życia – urodził się bowiem w 1902 roku w Austrii przed dwiema największymi wojnami tego świata, zmarł zaś 1994 roku, a więc już po upadku Muru Berlińskiego – Popper zaangażowany był w największe problemy XX wieku i w tej perspektywie twórczość jego stanowi swoisty barometr nastrojów intelektualistów minionego wieku.

Dzisiaj żyjemy w czasach, w których państwa, tak zwane, zachodnie kojarzą się z dobrobytem, prawami człowieka, systemem, który jest stworzony dla człowieka i który przysparza mu korzyści. Jeśli świat ten, do którego należy również Polska, skonstrastujemy z biedą krajów afrykańskich, reżimami Myanmaru, czy Chin, wydawać by się mogło, iż nie ma wątpliwości co do słusznej drogi, jaką przyjęła Europa, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej jak i inne kraje opierające się na zasadach demokratycznych. Co jednak stanowi fundament zachodnich systemów społecznych? Co leży u podstaw takiego systemu, który liczy się z jednostką ludzką, jej głosem? Jakkolwiek nie ma rzeczy doskonałych –

takich, które nie miałyby swych słabych punktów – przecieranie szlaków w dziedzinie ochrony praw człowieka, idei wolności, indywidualizmu, egalitaryzmu jak i innych wartości o charakterze wolnościowym, zawdzięczamy myślicielom liberalnym.

Początek XXI wieku to czasy redefinicji wartości politycznych, które wytyczały drogi społeczeństw w wieku XX. To, co jeszcze kilkanaście lat temu wydawało się wyznaczać kierunki rozwoju społeczeństw – stanowiąc pewną określoną wizję rzeczywistości społecznej, dzisiaj potrzebuje odnowy. Społeczeństwa, tak zwane nowoczesne, przeżywają kryzys wartości, liberalizm zaś, chcąc utrzymać status doktryny dominującej znalazł się w defensywie. Po załamaniu się biegunowego układu sił politycznych na świecie – po upadku bloku państw socjalistycznych – popularność liberalizmu, poprzez brak odniesienia do doktryn o charakterze totalitarnym, wciąż spada.

Na domiar złego czasy nasze uznać można jako antyutopijne. Antyutopizm ten przejawia się w pewnej swoistej bezwizyjności. Źródeł takiego podejścia można byłoby poszukiwać w tragicznych doświadczeniach dwóch poprzednich generacji Europejczyków. Antyutopizm ten to strach przed zbyt dookreślonymi wizjami alternatywnych rzeczywistości społecznych. Bowiem właśnie te wizje, inspirowane głosem ducha dziejów, były przyczyną zagłady milionów ludzi.

Świat stanął wobec pytania – co dalej? Z jednej strony poczęto obserwować procesy, które świadczą o słabej kondycji współczesnego liberalizmu – z drugiej, ze względu na tragiczne doświadczenia, nie podjęto się zadania skonstruowania ładu alternatywnego. Szereg myślicieli podjęło próby reformowania doktryn liberalnych – szczególnie zaś tych wersji, które wyrosłe z doświadczeń II Wojny Światowej, jednostce ludzkiej nadawały dość szeroką autonomię – to człowiek miał decydować, jaką drogę w życiu obrać, państwo zaś miało mu to umożliwić chroniąc jednocześnie jego wolności przed drugim człowiekiem. Reformatorzy liberalizmu – komunitarianie – podkreślali wartość wspólnoty i tradycji, które autonomię człowieka wiązały ze środowiskiem społecznym, w którym człowiek się wychował, bądź z którym się wiązał.

Tym niemniej w pracy zająłem się tą wersją liberalizmu, która przesycona była jeszcze nadzieją, że człowiek dojrzeje do tego, aby autonomię tę w pełnym znaczeniu tego słowa przejąć i co więcej, z pożytkiem dla całej społeczności, odpowiednio ją ukierunkować. Nadzieje te miał Karl Raymund Popper. Jako ikona wśród liberałów (choć sam walcząc z autorytetami nie chciałby być tak nazywanym) – człowieka postrzegał w procesie emancypacji w stronę wolności. Pragnął, aby na świecie zapanował ład liberalny, społeczeństwo otwarte, w którym nie będzie miejsca dla przemocy – ni to fizycznej, ni

intelektualnej, za to wszelkie bolączki społeczne likwidowane będą jeszcze w zarodku, nim osiągną swą dojrzałą formę. Popper chciał, aby zwrócić uwagę na krzywdę drugiego człowieka, nie zaś uszczęśliwiać go na siłę – to należy pozostawić jego prywatnym staraniom. Zabiegał o intelektualną skromność, przyjęcie postawy gotowości uczenia się na swych własnych błędach, także wyzbycia się myślenia opartego na autorytetach. Większość tych tez Popper zawarł w swym największym dziele z dziedziny filozofii politycznej – *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach*.

W swej wymowie dzieło to jest zdecydowanym sprzeciwem wobec wszelkich odmian totalitaryzmów. Popperowski model społeczeństwa otwartego jest wyrazem jego braku zgody na świat opierający się na mechanizmach, które prowadzą do zagłady milionów ludzi. Sam Popper otarł się o dwie wojny światowe. Tragiczne te doświadczenia - śmierć znajomych, aneksja jego rodzimej Austrii do III Rzeszy, czy konieczność emigracji – stały się przyczynkiem do podjęcia zagadnień natury politycznej – mimo, iż jego zainteresowania podążały w stronę zagadnień epistemologicznych. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* oraz *Nędza historycyzmu* – dwa dzieła, które w świecie odbiły się szerokim echem, niepodważalnie umieszczają Poppera w historii filozofii jako zacieklego antyutopistę. Antyutopizm ten, to sprzeciw wobec urzeczywistnianiu dalekosiężnych wizji, także poświęcaniu jednego pokolenia w imię drugiego, w konsekwencji to brak zgody na porządki totalitarne będące wynikiem frustracji zawiedzionych projektantów utopii.

Czy jednak Popper, będąc uznanym za jednego z największych antyutopistów w historii myśli ludzkiej, sam ustrzegł się utopijności? Pytanie o utopijność społeczeństwa otwartego jest poniekąd pytaniem o możliwość jego urzeczywistnienia. Czy społeczeństwo otwarte nie było jedynie marzeniem człowieka, którego bezpośrednio dotknęła wojenna tragedia? Czy nie jest tak, że śmiałość jego liberalnych postulatów warunkowana była jego biograficznymi uwarunkowaniami? Popper głęboko wierzył, iż z czasem ludzie zachodu pokonają tendencje uwsteczniające drogę do wolności. Tendencje te, to mające źródła w idei społeczeństwa zamkniętego, sztywne struktury społeczne, gdzie człowiek niejako zdeterminowany jest do wypełniania roli nadanej mu na przykład z racji urodzenia. Pytanie o utopijność społeczeństwa otwartego, to również pytanie o samą konstrukcję modelu Poppera.

Za cel pracy obrałem przeanalizowanie postulatów Karla Raymunda Poppera składających się na model społeczeństwa otwartego, jako urzeczywistnienia ładu społecznego o charakterze antyutopijnym, oraz poszukiwania w ramach owego projektu tych elementów, które uznać można, wbrew intencjom samego Poppera, za utopijne. Aby jednak podjąć

zagadnienie ewentualnej utopijności liberalnego ładu autora *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* najpierw podjąłem zagadnienia związane z problematyką samej utopii i utopijności.

Ze względu na niezwykle bogactwo tej problematyki – utopie ewoluują od czasów ich powstania (moment ten niknie z cieniu historii) – analizie tej poświęciłem cały rozdział I. Pojęcie *utopia*, właśnie ze względu na niezwykle długą jego historię – choć sam termin ukłuty został dopiero w okresie renesansu, stało się z czasem bardzo pojemne. Częstość to, co jedni myśliciele określają mianem *utopia*, inni uważają za coś zgoła przeciwnego. Termin ten przedostał się również do języka potocznego – używamy go na co dzień. Nie ma w historii filozofii wielu pojęć, które w tak dużym stopniu przez stulecia intrygowałyby myślicieli, niewiele jest też terminów, których interpretacje są tak różnorodne. Przyczyn powodzenia rozważań nad *utopią* i *utopijnością* można doszukiwać się w fundamentalnym dla jednostki ludzkiej znaczeniu tego zjawiska. Człowiek zawsze chciał być szczęśliwy, zawsze kreował wizję świata pozbawionego bolączek dnia codziennego – to stanowiło źródło powodzenia tego rodzaju rozmyślań – wszelkie dalsze rozważania nad znaczeniem tego terminu uwarunkowane są wiarą, bądź brakiem wiary w możliwości człowieka, podejściem ideologicznym, historycystycznym itp. Właśnie ze względu na dużą złożoność problematyki rozdział I podzieliłem na trzy części.

W pierwszej z nich podjąłem zagadnienie genezy, zakresu oraz funkcji utopii w historii myśli człowieka. Przywołuję również wybranych myślicieli, których podejście do kwestii utopii ukazuje różnorodności z jakimi musimy się liczyć przy podejmowaniu tego zagadnienia. Szczególnie ważnym głosem, który różnorodność utopii odnosi do ich historycznego rozwoju – genezy zjawiska – jest głos Isaiaha Berlina – znanego i cenionego liberała.

Temat uporządkowania różnorodnych prób definiowania utopii podjąłem w drugiej części rozdziału I. Próby te jednak na samym wstępie skazane być muszą na porażkę. Nie ma bowiem takiej zasady porządkującej, za pomocą której dałoby się zapanować nad całym ogromem różnic w pojmowaniu utopii. Niektóre jej cechy wymykają się typologizacji. Tym niemniej, nawet te niedoskonałe próby, dają pewne wejrzenie na rozległość problematyki, jak i główne nurty jej ukierunkowania. Pod koniec tego podrozdziału, na potrzeby analizy projektu społeczeństwa otwartego Poppera, sam zajmę określone stanowisko przyjmując pewną definicję utopii i utopijności. Rozległość tej problematyki jest tak znaczna, iż trudno, zdaniem Leszka Kołakowskiego, odeprzeć zarzut o arbitralność wyboru konkretnej definicji utopii.

Przyjęte przeze mnie rozumienie utopii bliskie jest temu, za którym opowiada się sam autor *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów*, a które, zgodnie z uwagą Kołakowskiego, nie jest zbyt oddalone od znaczenia potocznego terminu *utopia*. Zgodnie z rozumieniem przyjętym na potrzeby dalszej analizy, utopię rozumiem jako coś nierealizowalnego, niemożliwego do urzeczywistnienia. Różnice co do uzasadnienia owej nierealizowalności, jakie występują pomiędzy stanowiskiem Poppera, a tym przedstawionym w niniejszej pracy, sprowadzają się do rozmieszczenia akcentów. Podczas gdy Popper niemożliwość urzeczywistnienia łańcuchów utopijnych uzasadnia niemożnością zapanowania nad całym ogromem społecznych relacji, co w konsekwencji prowadzi do porządków totalitarnych, w pracy, za główną przeszkodę w realizacji utopii założyłem niemożność narzucenia społeczności jednego systemu wartości, który byłby zgodny z jego autentycznymi odczuciami. Przyjęcie przez społeczność takiego zbioru wartości implikowałoby powszechną zgodę co do celów, jakie założył sobie utopijny konstruktor. Ludzkość jest jednak zbyt zróżnicowana – jak zauważa sam Popper – zawsze będzie dochodzić do konfliktu wartości.

Ostatnią część rozdziału I poświęciłem szczególnie aktualnym w drugiej połowie XX wieku zagadnieniom antyutopizmu. Poza klasycznymi jej odmianami – należącymi do literatury antyutopijnej opisami rzeczywistości społecznej zarządzanej przez ogromne korporacje sprawujące nieustanną kontrolę nad zniewolonym człowiekiem, poruszam pokrótce problem współczesnego antyutopizmu – pewnej bezwizyjności dzisiejszych czasów. Problem ten opisuję z perspektywy słoweńskiego filozofa - Slavoj Žižka. Stawia on głośny zarzut, iż brak perspektyw względem pozostającego w kryzysie liberalizmu spowodowany jest swoistą, ograniczoną przestrzenią swobodnego dyskursu w ramach konsensusu liberalno – demokratycznego. Według Žižka liberałowie wyznaczyli granice, w ramach których dyskutować można o wszelkich kwestiach, czy to o prawach człowieka, czy też o eutanazji. Przestrzeń swobodnego dialogu została ograniczona jednak sferą tabu, dotyczącego tych zagadnień, które podważają nadrzędny status liberalizmu. Wprowadzone przez Žižka pojęcie *utopi* dotyczy w tym wymiarze takiego sposobu myślenia, które przekracza granice dyskursu przyjętego w danych okolicznościach za dopuszczalny. Stąd też analogia do Lenina, który, zdaniem słoweńskiego filozofa, potrafił wyjść poza dostępne ówczesnie perspektywy.

Rozległa problematyka utopii nie daje możliwości pełnego jej ujęcia – w każdym swym aspekcie nadaje nowych znaczeń zagadnieniom jej pokrewnym. Stąd też wspomniana wyżej arbitralność w wyborze definicji utopii i utopizmu.

Rozdział drugi w całości poświęcony jest sylwetce Karla R. Poppera i jego filozofii. W pierwszej części zastanawiam się nad przyczynami takiego, a nie innego stosunku autora

Spółeczeństwa i jego wrogów do utopii. Z tego też powodu analizie poddaję atmosferę intelektualną Wiednia początku XX wieku, jak i samą biografię Poppera – obfitowała bowiem ona w przeżycia iście traumatyczne. Począwszy od I Wojny Światowej, poprzez fale głodu, jakie nawiedziły stolicę Austrii, jego przygody z marksizmem zakończonej krwawym stłumieniem manifestacji, a skończywszy na II Wojnie Światowej, śmierci wielu członków rodziny i przyjaciół, czy konieczności emigracji do Nowej Zelandii. Niewątpliwie tragiczne wydarzenia, które Popper osobiście doświadczał, miały niebagatelny wpływ na wyrazistość jego liberalnych postulatów.

W drugiej części rozdziału drugiego zajmuję się problematyką związaną już z samymi poglądami Karla R. Poppera. Aby jednak zaprezentować mechanizmy opisane przez autora *Nędzy historycyzmu*, gdzie z nieegoistycznych intencji twórców utopii, w wyniku ich desperackich działań, tworzą się totalitarne porządki, najpierw skrótowo przedstawiam filozoficzne przesłanki leżące u podstaw liberalnych poglądów Poppera. Rozwiązania, jakie stosuje w metodologii nauk oraz epistemologii przekładają się na rozwiązania w naukach społecznych. Postępowanie dedukcyjne, a co za tym idzie, falsyfikacja błędnych hipotez w drodze do prawdy, przekłada się na ciągłe doskonalenie rzeczywistości społecznej za sprawą inżynierii cząstkowej.

Tytuł kolejnej części podrozdziału drugiego – *Utopia a przemoc* – zaczerpnięty z dzieła Poppera *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, oddaje napięcie, jakie zachodzi pomiędzy intencjami utopisty a skutkami jego działań. Próbuję więc prześledzić, jakie czynniki wpływają na ową zależność. Popper w sposób zdecydowany przeciwstawia się tego rodzaju działaniom, które w swej metodzie opierają się na holistycznej – całościowej przebudowie społeczeństwa. Autor *Nędzy historycyzmu* argumentuje, iż nie zna ani jednego przypadku, w którym udałoby się naukowcowi ująć jakąkolwiek całość – tym bardziej nie jest to możliwe w przypadku społeczeństwa, gdzie konstruktor liczyć się musi z niezliczoną ilością relacji międzyludzkich. Właśnie pokusa zapanowania nad nimi, co jest konieczne, aby w sposób zgodny z planem realizować utopijną wizję, prowadzi do ogólnospołecznej kontroli. Stąd zaś do totalitaryzmu nie jest już daleko. Ten rodzaj postępowania Popper konfrontuje z aprobowanym przez siebie podejściem aspektowym, technicznym. Ostrożne zmiany, niejako wymieniające źle funkcjonujące elementy w maszynie społecznej, mają charakter ewolucyjny, nie zaś, jak to ma miejsce w przypadku postępowania utopistów, rewolucyjny.

Ostatnia część podrozdziału dotyczy trudności, wobec których stanęli interpretatorzy dorobku Karla R. Poppera. Problem ten sprowadza się do rozdźwięku pomiędzy postulowaną przez niego postawą sokratejską, kierowaniem się krytycznym racjonalizmem, a jego

faktycznym stosunkiem do myślicieli o odmiennych poglądach. Jednym z największych dla Poppera filozofów, do którego nawiązywał w bardzo wielu swych pozycjach, był Sokrates. Szczególnie bliskie Popperowi były idee intelektualnej skromności czy świadomości swej niewiedzy. Ogólną postawę wobec różnorodnych problemów, z którymi spotyka się człowiek, Popper określa mianem postawy racjonalnej. Charakteryzuje się ona świadomością swej omylności, a więc zdolnością do wymiany argumentów i przyjmowania krytyki. Postawą zgoła odmienną jest ta, która ogranicza się do wiedzy opartej na autorytetach – ta, która zasada się na – jak to określa sam Popper – intelektualnej arogancji.

Problem, który poruszam dotyczy pewnego rozdzwieku pomiędzy poglądami autora *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* a jego osobistą postawą, także formom wyrażania swych poglądów. Z relacji uczestników seminarium Poppera, wyłania się obraz człowieka, który – jak to określił jeden z jego uczniów – narzuca jarzmo krytycznego racjonalizmu. Popper postulując postawę krytycznego racjonalisty sam nie przyjmował argumentów krytycznych nie dopuszczając swych dyskutantów do głosu. Postulując liberalizm, którego urzeczywistnieniem ma być porządek zaprezentowany w społeczeństwie otwartym, poniekąd nie dostrzegał wad tego systemu. Sam zaś język jego dzieła – *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* – przesycony jest emocjami. Względem niektórych filozofów używa zbyt mocnych, jak na krytycznego racjonalistę, określeń.

W trzecim rozdziale pracy zajmuję się samą koncepcją społeczeństwa otwartego Poppera. Poszczególne części dotyczą struktury liberalnego ładu, próby odniesienia postulatów Poppera do współczesnej filozofii politycznej, jak i zagadnienia utopijności poszczególnych jego elementów składających się na projekt społeczeństwa otwartego.

W pierwszej części rozdziału śledzę historię przełomu, jaki nastąpił w starożytności, a który według Karla R. Poppera zapoczątkował narodziny naszej cywilizacji. Wyznacznikiem jej rozwoju jest zbliżanie się do strukturalnej otwartości społeczeństwa. W części tej podejmuję również próbę odtworzenia popperowskiego modelu społeczeństwa, który w swych głównych założeniach wyłania się z krytycznych tekstów dotyczących Platona, Arystotelesa, Hegla oraz Marksa. Społeczeństwo otwarte ma charakter liberalny i w tym wymiarze za podstawową wartość uznaje wolność obywateli. Nie chodzi przy tym o niczym nieograniczoną wolność w znaczeniu libertariańskim, lecz wolność, która w swym społecznym wymiarze przeciwstawiona zostaje tym tendencjom, które rozwijać się mogą w stronę totalitaryzmu. Społeczeństwo otwarte jest przy tym systemem demokratycznym, który pojęty jest nie jako władza ludu, lecz jako taki mechanizm zmiany władzy, który funkcjonować może bez rozlewu krwi. Popper nie podaje przy tym żadnych wskazówek o

charakterze materialnym. Ze względu na charakter społeczeństwa otwartego, gdzie poprzez metodę inżynierii cząstkowej system ten ma wykazywać wydolność w różnorodnych sytuacjach, Popper nakreśla jedynie warunki formalne – tworzy model.

Rozważania Poppera przyjmują miejscami postać wywodów o charakterze historiozoficznym. Droga, która prowadzi do społeczeństwa otwartego, a która zasadza się na procesie emancypacji jednostki ludzkiej w stronę wolności, poddana jest również siłom uwsteczniającym. Źródłem oporu są zwolennicy takiego ładu społecznego, który opierając się na idei społeczeństwa zamkniętego, wprowadza tradycyjny, statyczny układ społeczny. Różnice pomiędzy dwoma przeciwstawnymi wizjami ładu społecznego – pomiędzy społeczeństwem otwartym oraz społeczeństwem zamkniętym – sprowadzają się w swym najważniejszym wymiarze do roli jednostki. Dotyczą głównie kwestii odpowiedzialności za swój status społeczny, kwestii indywidualizmu jak i kierowania się postawą krytycznego racjonalisty. Projekt Poppera w tym wymiarze, mimo swej liberalnej proveniencji, generuje jednak szereg problemów, które w świetle przyjętej w pierwszym rozdziale pracy definicji utopii, poddać można analizie.

Pomocnym w tym wymiarze może być odniesienie niektórych postulatów Poppera do współczesnej filozofii politycznej. Perspektywa ostatnich lat – od wydania *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* minęło ponad sześćdziesiąt – ukazała pewne słabości liberalizmu, które w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku były jeszcze niedostrzegalne. Momentem przełomowym w dziejach liberalizmu okazało się dzieło Johna Rawlsa – *Teoria Sprawiedliwości*. Książka ta wywołała szereg reakcji, zarówno ze strony liberałów – niektórzy upatrywali w niej rozwiązania problemów, wobec których stanął liberalizm w drugiej połowie XX wieku, inni reagowali nieco mniej entuzjastycznie – jak również ze strony przeciwników liberalizmu. W tym wymiarze dzieło Rawlsa przyczyniło się do powstania nowego nurtu w filozofii – komunitaryzmu. O ile Rawls postulował idee państwa o charakterze proceduralnym, gdzie każdy człowiek, w granicach swej wolności, może realizować swe własne życiowe cele, a państwo ma pozostać neutralne, o tyle komunitarianie, obserwując kondycję społeczeństw o charakterze liberalnym, podjęli się wskazania innej drogi. Ich postulaty dotyczyły poszukiwania wartości w tym, co wspólnotowe, jak i dowartościowania, niedocenionej przez liberałów, tradycji.

W niniejszej pracy podjąłem się próby odniesienia niektórych postulatów Poppera do przyjętej w pierwszym rozdziale definicji utopii. Zagadnienie to wydać się może o tyle kontrowersyjne, że Popper w swych podstawowych tezach zachowuje stanowisko antyutopijne. Pytanie więc dotyczy społeczeństwa otwartego – czy projekt ten, mając

charakter liberalny i w swej wymowie przeciwstawiający się utopijnym zamierzeniom wizjonerów, sam nie zawiera elementów, które uznać by można za utopijne? Także w czym przejawia się jego niepodważalna wartość? Sam Popper i jego dzieło, w okresie powojennym, zyskał dość dużą popularność. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* było dziełem znanym i czytany. W latach siedemdziesiątych Popper tworzył podstawy ideowe niemieckiej socjaldemokracji. W Polsce zaś dzieła jego krążyły w drugim obiegu, inspirując działaczy podziemia antykomunistycznego do walki o wartości demokratyczne. Pytanie to, w tej perspektywie, wydaje się być istotne.

ROZDZIAŁ I

Kontrowersyjność idei utopii i spory o jej znaczenie na gruncie myślenia filozoficznego

1. Geneza, zakres i funkcje utopii jako projektu myślenia reformatorskiego

Żyjąc w świecie niedoskonałym, pełnym niesprawiedliwości i przemocy, człowiek zawsze tęsknił za miejscem, w którym mógłby bez zmartwień dnia codziennego żyć szczęśliwie. To bowiem, czego doświadczał, dalekie było od ideału. Wojny, choroby, czy bieda zdecydowanie częściej niż dostatek czy spokój zapisywały się w ludzkich biografiach. Ironicznym w tym kontekście staje się fakt, iż duża część ludzkich tragedii spowodowana była próbą realizacji tych odwiecznych marzeń uszczęśliwienia ludzkości - nastania czasów powszechnej harmonii w stosunkach międzyludzkich. Wizje czasów niezmaconych niedoskonałościami zawsze towarzyszyły ludzkości, dając jej nadzieję i ukojenie. Świadcstwa takiego stanu szczęśliwości zawsze odgrywały bardzo ważną rolę. W Księdze Rodzaju znaleźć można opis pierwotnego stanu szczęśliwości, jakiego doświadczyli w edeńskim ogrodzie Adam i Ewa przed zerwaniem owocu z drzewa poznania dobra i zła. Nie znali oni głodu, bólu ani wstydu. Hezjod zaś na przełomie VIII i VII wieku przed naszą erą opisywał złoty wiek – czasy bezpośrednio po stworzeniu pierwszego pokolenia ludzkości:

„Żyli ci ludzie w tym czasie, gdy Kronos królował na niebie,
Żyli zaś niby bogowie nie będąc nigdy w potrzebie,
Pracy ni trudów nie znając, ni cierpień przykrej starości,
Ani w nogach ni w rękach nie tracąc młodzieńczej świeżości.
Żyli w dostatku radośnie, od wszelkich cierpień z daleka,
Śmierć zabierała ich z ziemi jak sen łagodny tak lekka.
Z dóbr korzystali wszelakich, a ziemia plony rodząca
Sama ze siebie dawała im wszystko hojnie – bez końca.
Oni zaś prace swe chętnie w spokoju i szczęściu pełnili,

W trzody owiec bogaci i bogom szczęśliwym też mili”¹.

Wizje idealnego stanu intensywniej rozwijały się w sytuacjach szczególnych. O ile choroba i względny niedostatek są nieodłącznymi bolączkami ludzkości, o tyle za stan szczególny uznać można wyniszczającą wojnę, zły stan państwa, czy śmiercionośną zarazę. Właśnie takie czynniki sprawiały, iż wrażliwe jednostki tworzyły wówczas wizje miejsc nieskazitelnych – doskonałych. Przyświecać im mogły różnorakie intencje. Czy to ukojenie sfatygowanej obecną sytuacją społeczności, czy też wybawienie jej ze zdegenerowanej rzeczywistości społecznej poprzez plan mający doprowadzić do „nowego” świata. Wszelkie zaś te poczynania, o ile nie ograniczały się do ucieczki w sferę wyobraźni – choć i te odegrały ważną rolę - wywierały większy bądź mniejszy wpływ na kształt tworzonej przez człowieka rzeczywistości społecznej. Dzieje ludzkich dążeń w znacznym stopniu były i są stymulowane przez utopie. To niezwykle szerokie zjawisko, wymykające się jednoznacznym definicjom, odegrało w dziejach człowieka niezwykle ważną rolę. Oddziaływanie to było tym większe, im utopijny plan w sposób bardziej radykalny przedstawiał receptę na szczęście społeczności.

Chcąc przybliżyć zarówno problematykę utopii, jak i krytykę myślenia utopijnego dokonaną przez autora *Spoleczeństwa Otwartego i jego wrogów* – Karla Raymunda Poppera, spróbuję przedstawić skrótową genezę myśli utopijnej (ramy pracy nie pozwalają na bardziej całościowe potraktowanie tematu), od jej początków, które nikną w ciemnościach historii, aż do czasów, w których pochłonęła ona wiele milionów ludzkich istnień.

Należy pamiętać, iż ewolucja samej koncepcji utopii nie przebiegała liniowo, lecz wielowarstwowo. Równolegle rozwijały się różne formy projekcji marzeń i ideałów ludzkich podpadające pod pojęcie utopii, które przedstawiając alternatywne wejrzenie na świat, stawały się inspiracją do szeroko rozumianego rozwoju.

Doświadczenia wielkich eksperymentów społecznych XX wieku – faszyzmu oraz komunizmu, właściwie – realnego socjalizmu - przyczyniły się do złej sławy, jaką od tych czasów przypisywano utopii. Wydawać by się mogło, iż okres po II Wojnie Światowej, gdy faszyzm w swej skrajnej formie poniósł porażkę, a w projekt stworzenia idealnego państwa komunistycznego na wschodzie nikt już nie wierzył, będzie czasem bez-utopijnym, lecz tak się jednak nie stało. Poza zjawiskami podpadającymi pod pojęcie utopii, które tak określane, uniezależnione były od doświadczeń historycznych, były i takie, które pod wpływem doświadczeń totalitaryzmu wyewoluowały do pewnej formy twórczości krytycznej.

¹ Hezjod, *Opowieść mitologiczna o pięciu okresach pokoleń ludzkich*, tłum. Wiktor Steffen, [w:] *Utopia w perspektywie pedagogicznej*, pod red. Ireny Wojnar, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 18-19.

Ówczesne prace skupiały się raczej na niebezpieczeństwach, jakie niosą za sobą próby realizacji łańdów utopijnych, niż na poszukiwaniu pozytywnych ideałów. Szczególnie krytycznie temat ten podejmowali myśliciele opcji liberalnej, którzy szczegółowo opisywali mechanizmy utopijne, gdzie dobre, nieegoistyczne intencje utopistów, przy próbie realizacji wytyczonego planu, wkrótce doprowadzały do usprawiedliwienia gwałtu i przemocy. „Zatriumfowała ponoć tendencja do szukania raczej mniejszego zła niż bezwzględnej doskonałości, do stopniowego naprawiania świata, nie zaś do przeobrażania go z dnia na dzień”².

Podobnie rzecz ma się z rozwojem literatury antyutopijnej, gdzie posługując się środkami klasycznych utopistów, takich jak Morus czy Campanella, krytycy utopii kreślili wizje społeczeństw idealnych. Z tym, że to, co dla klasyków stanowiło gwarant życia szczęśliwego, antyutopiści przedstawiali jako źródło zniewolenia. Szczególnie często zwracali uwagę na wszechobecną kontrolę i uniformizację społeczeństwa, gdzie w ramach tak określonej struktury, nie ma miejsca na wolność indywidualną człowieka. Celem twórczości antyutopijnej miało być ukazanie niebezpieczeństw, jakie niosą ze sobą z góry określone łańdy społeczne. Zniewolenie, brak wolności indywidualnej, czy denuncjacja wynikały z faktu, iż to człowiek dopasować się musiał do sztywnego szablonu idealnej wspólnoty. Antyutopiści zarzucali konstruktorom łańdów idealnych, iż tworzone przez nich projekty pozbawione były najważniejszej cechy – nie uwzględniały ludzkich potrzeb.

Lata sześćdziesiąte XX wieku zaowocowały szczególnym rozkwitem myśli utopijnej. Jednak powstające wówczas utopie nie rościły sobie już prawa do uniwersalizacji. Nowe utopie, jak zaczęto je nazywać, przyjmowały nieco inną perspektywę naprawy rzeczywistości³. Punktem wyjścia nie był już finalny plan idealnej społeczności, do którego należy dążyć nawet drogą coraz większych wyrzeczeń, lecz projekt otwarty, skupiający się na człowieku i jego samorozwoju⁴. Należy mieć jednak świadomość, iż zjawisko utopizmu przekracza nakreślony wyżej schemat rozwoju⁵. Jest to tylko jeden z kluczy poruszania się po tej niezwykle szerokiej problematyce. Różnorodność zagadnień związanych z utopizmem po części uwydatni się przy próbie przedstawienia typologii utopii. Każda jednak próba ich sklasyfikowania skończyć się musi niepowodzeniem. Przyjęcie odpowiedniej zasady

² Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 210.

³ Marta Zakrzewska, *Auroville – nowa utopia*, Wydawnictwo Naukowe Grado, Toruń 2006.

⁴ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.

⁵ Jerzy Szacki wspomina również o rozwoju futurologii, czy utopii technokratycznych zwanych przez niego utopiami naukowej organizacji. Zob. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit.

porządkującej prowadzić musi do pominięcia pewnych aspektów zjawiska. Utopia zwycięsko wymyka się licznym próbom jej uporządkowania.

Wszystko zaczęło się jednak od *Księżeczki zaiste złotej i niemniej pożytecznej jak przyjemnej o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii* autorstwa angielskiego męża stanu – Tomasza Morusa. Utopia ta, od której nazwę zaczerpnęły wszystkie starsze i młodsze próby konstrukcji łańców utopijnych, wydana została 1516 roku. Etymologicznie utopia jest połączeniem greckiego słowa *topos*, czyli miejsce, oraz przedrostka *ou*, bądź *eu*. Połączenie pierwszego przedrostka ze słowem *topos* daje w konsekwencji jego zanegowanie – znaczyć będzie wówczas tyle, co miejsce, którego nie ma. Drugie połączenie prowadzi nas z kolei do miejsca szczęśliwego. Obie ewentualności dobrze oddają problemy związane z próbą interpretacji utopii. W pierwszym przypadku, zgodnie z interpretacją Józefa Marii Bocheńskiego, utopia stanowi miejsce niemożliwe do zrealizowania w świecie rzeczywistym. Próba jej realizacji może być w skutkach niezwykle niebezpieczna, a wiarę w pożyteczność utopii nazywa zabobonem⁶. Utopia, jako miejsce szczęśliwe, dla odmiany, zachęca do prób jej urzeczywistnienia. Według Louisa Marina podwójny paradygmat leżący u podstawy utopii Morusa, pozwala określić to ponadczasowe dzieło jako metautopię. Rozdziwił pomiędzy dwoma interpretacjami utopii umożliwia pomieszczenie w ramach tego pojęcia wszystkich przyszłych podgatunków utopii⁷. Popularność tego dzieła unaocznia fakt, iż do roku 1600, mimo, iż skierowane było do odbiorcy wykształconego, miało miejsce wiele wznowień w oryginalnym języku łacińskim, a także dwukrotne wznowienie w języku francuskim, czterokrotne w języku niemieckim, oraz trzykrotne w języku angielskim i włoskim⁸.

Utopia Morusa składa się z dwóch części. W pierwszej z nich Morus poddał krytyce sytuację polityczno – gospodarczą Anglii za czasów panowania Henryka VIII. Druga część stanowi relację starego żeglarza Rafała Hytlodeusza z wyprawy na wyspę Utopia. Morus opisuje językiem Hytlodeusza model państwa, który w konfrontacji z problemami przedstawionymi w pierwszej części dzieła, ma uchodzić za idealny. Urządzenia w ramach ustroju państwa zarządzanego przez mądrego władcę Utopusa, gwarantują zamieszkującej tam społeczności szczęście. Ściśle określone zasady życia społecznego, począwszy od stroju, który w paru fasonach odróżniać ma jedynie kobiety od mężczyzn, beżennych od żonatych, a skończywszy na wspólnie spędzonym czasie wolnym (margines wolności dotyczy jedynie

⁶ Józef Maria Bocheński, *Sto zabobonów*, Słowo Niepodległe, Warszawa 1988, s. 111.

⁷ Andrzej Drózd, *Książka w świecie utopii*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2006, s. 117.

⁸ Ibidem, s. 118.

formy wspólnego wypoczynku) wytyczają pewien zbiór wartości, które w oczach konstruktora uchodzić mają za gwarant życia szczęśliwego. Podczas gdy w pierwszej części dzieła Morus opisywał ówczesne praktyki majątnych Anglików, którzy dla zysków z hodowli owiec, zawłaszczali wielohektarowe połacie ziemi, odbierając tym samym zamieszkującym tam rolnikom jedyne środki do życia - w drugiej części dawał rozwiązanie tej sytuacji poprzez urządzenia utopii, gdzie wszyscy mieszkańcy wyspy pracowali razem, a efekty tej pracy służyły całej społeczności. Zabieg taki, polegający na zestawieniu dwóch sytuacji, z których jedna spotyka się ze zdecydowaną dezaprobatą czytelnika, druga zaś wydaje się być pozytywnym rozwiązaniem problemu, ma silne zabarwienie emocjonalne.

Z perspektywy Georgea Pichta - autora dzieła *Odwaga utopii*, pytania zamykające się w alternatywie, czy Utopia była potraktowana przez swego autora z całą powagą urządzania nowych stosunków społecznych, czy też była jedynie żartem, są pytaniami nieprawidłowymi. Picht uważa, iż wkład Morusa w poszerzanie samoświadomości naukowców i techników był tak znaczący, że oddziałuje na nas do czasów obecnych. Zasługi Morusa dotyczą odkrycia mechanizmów, jakie leżą u podstawy nowożytnego projektowania światów. Jak zauważa autor *Odwagi utopii*, „[...] utopii nie daje się oddzielić od krytyki, krytyki od utopii. Jest to ważne stwierdzenie. Wszelkie utopie rodzą się z krytyki stanu aktualnego i odwrotnie, założeniem każdej krytyki stosunków politycznych i społecznych jest wskazanie przynajmniej możliwości lepszego stanu całościowego”⁹. U podłoża każdej krytyki znajdować się musi pewien stan doskonały. W tej perspektywie utopia stanowi „akt samooswiecenia myśli o jej własnym ukrytym mechanizmie”¹⁰. Tym z kolei co wyznacza ludzkie działania, mające na celu poprawę obecnej sytuacji, są pewne nieuświadomione, izolowane cele. Utopie te – stany doskonałe umożliwiające dostrzeganie niedostatków stanu rzeczywistego, w większości przypadków mają charakter intuicyjny. Stan taki uniemożliwia poddanie owych celów kontroli, co do ewentualnych, występujących między nimi sprzeczności.

Projekt utopii Morusa w rozumieniu Georga Pichta stanowił próbę spójnego zestawienia celów. Poszczególne urządzenia społeczne – władza, kultura, czy religia, są względem siebie równorzędne i odnoszą się do całości projektu. Owa jedność celów zasadza się na platońskiej regule zależności ludzkich postaw od struktury instytucjonalnej państwa. Krytyka stosunków społecznych Anglii pierwszej połowy XVI wieku, zawarta w pierwszej części dzieła, miała za cel ukazanie problemu i stała się przesłanką do konsekwentnie prowadzonych rozwiązań. Same zaś rozwiązania przedstawione przez Morusa miały

⁹ Georg Picht, *Odwaga utopii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 199.

¹⁰ Ibidem, s. 199.

znaczenie drugorzędne. Jakkolwiek utopia stała się warunkiem wszelkiego myślenia i działania, to autor dzieła zdawał sobie sprawę z niemożliwości realizacji totalnego ładu społecznego. Krytyczna utopia, będąca według Pichta niezbędną w rozwiązywaniu już współczesnych problemów, z samego założenia nie dąży do urzeczywistnienia. „Po pierwsze każda utopia zawiera metodyczny schemat przesłanek racjonalnej krytyki aktualnych sytuacji, a po drugie, krytyczna utopia musi w ciągłej samokrytyce świadomości uwidaczniać niezbywalne rozróżnienie między utopią a rzeczywistością”¹¹.

Andrzej Dróżdź opierając się na składnikach kompozycyjnych tekstu Morusa, wyszczególnił cztery idee konstytutywne utopii. Pierwszą z nich jest idea zerwania wszelkich więzów ze światem niedoskonałym. Władca Utopus konstruując utopię, kazał wykopać rów, dzięki któremu mógł oddzielić się od kontynentu i stworzyć wyspę. Tylko zdecydowane zanegowanie wartości utożsamianych z przeszłym, niedoskonałym światem może stać się przyczynkiem do stworzenia czegoś lepszego. Drugą ideą jest ustalenie doskonałych porządków, do których każdy członek społeczności musi się dostosować. Trzecią ideą jest zabezpieczenie utopii przed czynnikami mogącymi wpłynąć na jej destabilizację. Miało temu posłużyć odpowiednie wychowanie członków społeczności – z akcentem na wychowanie w wrogości do wszelkiej inności oraz na wychowanie militarne. Czwarta idea dotyczy wewnętrznego zabezpieczenia społeczności poprzez system donosicielstwa. Członkowie społeczności, którzy mimo wszystko naruszają zasady panujące na wyspie, ponieść muszą karę¹².

Choć utopie w szerokim sensie znaleźć można już w dalekiej przeszłości, ich paradygmat został sformułowany dopiero przez Morusa. Cóż jednak sprawiło, iż termin ten utrwalił się w świadomości społecznej?

Do powszechnego użytku pojęcie przedostało się w ciągu jednego wieku, do języka nauki zaś potrzeba było blisko czterech stuleci¹³. Utopią w języku potocznym przyjęło się określać idee, które w pewnej perspektywie czasowej okazały się mrzonkami. Idąc za przykładem Włodzimierza Pianki, utopią dla Karola Marksa były wszelkie projekty zakładające społeczeństwo całkowicie bezklasowe. W odróżnieniu od socjalizmu utopijnego, jak Marks określił projekty francuskich i niemieckich myślicieli, swój projekt nazwał socjalizmem naukowym. Czas jednak pokazał, iż i jego plany okazały się nierealne – przynajmniej w opisywanej przez niego formie. Z perspektywy czasu i socjalizm naukowy

¹¹ Ibidem, s. 202.

¹² Andrzej Dróżdź, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 121.

¹³ Ibidem, s. 124.

zyskał sobie miano utopijnego¹⁴. Z drugiej zaś strony utopią przyjęło się w języku potocznym określać również idee, które z perspektywy osoby znajdującej się w danym okresie historycznym, wydają się być nierealizowalne. Utopią można było określić projekty maszyn wykraczających poza swą epokę genialnego Leonarda da Vinci. Z czasem jednak utopie jednych czasów okazują się rzeczywistością innych¹⁵. Utopijna idea wzniesienia się człowieka w przestworza, z czasem stała się rzeczywistością. Utopią w języku potocznym jest więc idea, która wykracza poza spektrum realnie przyjętych możliwości. Jerzy Szacki przytacza przykład z czasów Rewolucji Francuskiej, gdzie utopijne w oczach monarchistów wydawało się zaprowadzenie we Francji Republiki – idea ta wydawała im się tak bardzo niemożliwa, że wręcz uznawali ją za mrzonkę. Podobnie rzecz się miała z bolszewikami. Bolszewizm uchodził za ideę utopijną. Gdy jednak udało się go urzeczywistnić, utopistami określano myślicieli, którzy podważali niewzruszalność Związku Radzieckiego¹⁶.

Utrwalenie paradygmatu utopijnego po części wiązało się z licznymi próbami powielania wytyczonej przez Morusa konstrukcji dzieła. Popularność ta zgrała się w czasie z niezwykle zajmującym w pierwszej połowie XVI wieku tematem podróży geograficznych. Rafał Hytlodeusz, jako żeglarz podróżujący po świecie, stanowił dla czytelników tamtych czasów uosobienie człowieka, który odkrywa nieznane potencje tego świata. Utopia, jako dzieło sprawiające wrażenie rzeczywistej relacji z podróży, co dodatkowo wzmocnione zostaje narracją prowadzoną w pierwszej osobie przez samego autora tekstu – Tomasza Morusa – doskonale wpisało się w ówczesne społeczne zainteresowania. Po okresie wielkich odkryć geograficznych, gdy możliwość dotarcia do miejsc nieznanych zdecydowanie się pomniejszyła, utopia poczęła czerpać inspiracje z innych czynników społecznego zainteresowania, które to ze względu na pojemność paradygmatu utopijnego, cały czas mieściły się w zakresie tego sposobu myślenia.

W niedługim czasie utopią zaczęto określać, jak już wyżej wspomniałem, również dzieła, które powstały wiele wieków przed *Księżeczką zaiste złotą...*. Sztandarowym przykładem jest *Państwo* Platona, gdzie filozof opisuje idealny ustrój przeciwstawiony zdegenerowanej demokracji ateńskiej. Utopią zaczęto nazywać również antyczne teksty babilońskie oraz egipskie. „Autor *Wehikułu czasu* [Herbert George Wells – P. B.] zdefiniował wówczas utopię jako <refleksyjną odpowiedź na cierpienia>[...]¹⁷. Isaiah Berlin

¹⁴ *Utopia w językach, literaturach i kulturach Słowian*, t. I., *Ze świadomości utopijnej w refleksji językowej*, pod red. Emila Tokarza, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s.79.

¹⁵ Zob. Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 18.

¹⁶ Ibidem, s. 16-24.

¹⁷ Andrzej Drózd, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 125.

zaliczył do nich biblijne wyobrażenia raju, homeryckie opisy o szczęśliwych Feakach, czy niewinnych Etiopach. U źródeł tak szerokiego zakresu pojęcia utopii leży przeświadczenie, iż „idea społeczeństwa doskonałego jest marzeniem bardzo dawnym, zrodzonym czy to wskutek bolączek rzeczywistości, które skłaniają do wyobrażenia sobie, jaki świat byłby bez nich – do wymyślania idealnego państwa, wolnego od nieszczęść i chciwości, niebezpieczeństw i ubóstwa, lęku, ogłupiającej pracy i niepewności – czy to z potrzeby rozmyślnego konstruowania satyrycznej fikcji, stawiającej sobie za cel krytykę świata takiego, jakim jest i zawstydzienie tych, którzy nim władają bądź tych, co zbyt bojaźliwie się na to władanie godzą”¹⁸. Zgodnie z myślą Berlina, w pojęcie utopii wpisana jest tendencja uniwersalistyczna. Idealny ład społeczny stanowi taki stan, w którym cele człowieka określone przez jego naturę w pełni zostają zrealizowane. W utopii każdy człowiek czuje się spełniony i nie dopuszcza sytuacji, w której ów ideał mógłby zostać przekroczony.

Takie ujęcie utopii odwołuje się do prawa natury ludzkiej i wskazuje na jej statyczny charakter. Wszyscy ludzie mają podobne cele i w przypadku prawidłowego zdiagnozowania metody, za pomocą której owe cele uda się zrealizować, na ziemi zapanuje powszechne szczęście. Isaiah Berlin wyraża najgłębsze przekonanie, iż idea ta leży u podstaw zachodniego sposobu myślenia i warunkuje większość teorii metafizycznych, moralnych czy politycznych. Statyczność jest według niego cechą charakterystyczną wszelkich utopii. Niezależnie od tego jaki ideał prezentuje dana utopia, czy raj znajduje się na tej ziemi, czy też w życiu pozagrobowym, czy dotyczy pewnej teorii społecznej czy politycznej, zawsze prezentuje pewien nieprzekraczalny stan, który jest spełnieniem potrzeb ludzkiej natury. Ktoś, kto się w takim miejscu znajdzie, nie chce go opuszczać – dostępuje spełnienia. Szereg utopistów stan spełnienia umieszczało w przeszłości, złotym wieku, który poprzez różne czynniki w pewnym momencie uległ degeneracji. Pierwotna jedność uległa rozbiciu. U podłoża europejskiej myśli, co Berlin wielokrotnie akcentuje, leży przeświadczenie, iż ową utraconą jedność człowiek może odzyskać. To założenie staje się podstawą do określenia terminu *utopizm*. Odnosi go do pękniętej jedności jak i dążenia do jej przywrócenia¹⁹. Cała historia myśli europejskiej stanowi – według Berlina - problematyzację tego zagadnienia. Dlatego trudno się dziwić, iż wątek utopii i utopizmu awansuje w ujęciu Berlina do zagadnienia pierwszorzędnej rangi.

Dążenia do przywrócenia jedności, które odnoszą się do stanu spełnienia natury ludzkiej, wspierają się na trzech założeniach. Pierwsze z nich to przekonanie, iż na wszelkie

¹⁸ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 18.

¹⁹ Ibidem, s. 18-21.

istotne pytania, na które człowiek poszukuje odpowiedzi, a które prowadzić mają do realizacji utopijnego ładu, możliwa jest tylko jedna poprawna odpowiedź. Nie jest możliwa sytuacja, w której na to samo, jedno pytanie znajdą się dwie poprawne odpowiedzi, podobnie jak nie ma takich poprawnie sformułowanych pytań, na które nie ma żadnych odpowiedzi. Drugie założenie mówi o metodzie dochodzenia do poprawnych odpowiedzi. Dzieje się to poprzez zastosowanie odpowiedniej procedury, za pomocą której człowiek jest w stanie znaleźć ową metodę. Trzecie założenie głosi, iż wypracowane przez zastosowanie odpowiedniej metody odpowiedzi na istotne pytania ludzkości, muszą być ze sobą zgodne.

Niesprzeczna suma wiedzy, będąca sumą odpowiedzi na istotne pytania, stanowić ma *panaceum* na bolączki tego świata. Zastosowanie tej wiedzy gwarantuje, iż ludzkość na powrót odzyska utraconą jedność i począwszy od tego momentu będzie mogła żyć szczęśliwie²⁰.

Jak rozważa I. Berlin, po niezwykle obfitym w utopie okresie starożytności, gdzie szczególna ich popularność nastąpiła w czasach pierwszych znamion jej upadku, nastały czasy średniowiecza. Tu jednak utopie aż do okresu odrodzenia ustępowały miejsca teoriom, które w nieco inny sposób postrzegały rolę człowieka na tym świecie. Będąc zależnym od Boga i żyjąc z nadzieją na zbawienie, które pozwoli mu dostać się do raju, człowiek nie czuł potrzeby konstruowania utopii na ziemi. Utopista ciężarem kształtowania rzeczywistości społecznej obarcza człowieka. To w zakresie jego możliwości leży plastyczne zmienianie świata i to on decyduje, jak ten świat ma wyglądać. Ogólna postawa człowieka średniowiecza nie sprzyjała tego rodzaju myśleniu²¹. Utopie chrześcijańskie stymulowane były raczej przez idee budowania państwa Bożego. Właśnie w dziele pod tytułem *O państwie Bożym* autorstwa Św. Augustyna znaleźć można wiele cech klasycznej utopii. Poprzez przeciwstawienie państwa Bożego oraz państwa ziemskiego Św. Augustyn próbował skonstruować model szczęśliwego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Biegunowe przeciwstawienie dwóch rodzajów społeczności nakierowane było na zdewaluowanie wartości świata ziemskiego i przedstawienie ładu społecznego, w którym podstawową zasadą jest pobożność. „Nakreślone przez biskupa Hippony idealne wyobrażenia wspólnoty chrześcijańskiej, w której wszyscy służą sobie wzajemnie, zachęcały do myślenia utopijnego”²².

Nawrót do utopii, jak i zapomnianych ideałów starożytności nastąpił wraz z nowymi prądami myślowymi, które z niespotykaną intensywnością rozprzestrzeniały się w Europie

²⁰ Ibidem, s. 21-22.

²¹ Ibidem, s. 21.

²² Andrzej Dróżdż, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 331.

dooby renesansu. Wtedy też powstały liczne dzieła przedstawiające wizje nowego, szczęśliwego świata. Wszystkie one, zgodnie z podkreślaną przez Berlina statyczną koncepcją natury ludzkiej, prezentowały nieprzekraczalny stan idealnie urządzonego społeczeństwa. Opisane urządzenia zapewniające szczęśliwość społeczności, stanowiły próbę odpowiedzi danego utopisty na najważniejsze pytania ludzkości. Utopią tego rodzaju było *Miasto szczęśliwe* Francisco Patrizi da Cherso, który analizując czynniki takie jak położenie geograficzne, religia, polityka, układ społeczny, wskazywał warunki do zaistnienia idealnego ładu społecznego. Utopista ten udzielał odpowiedzi na pytania istotne dla człowieka i zbiór tych odpowiedzi miał w jego mniemaniu gwarantować tak bardzo utęsknione szczęście społeczności²³. Przykładem pierwszej niemieckiej utopii powstałej w XVI wieku był *Komentarz o Rzeczypospolitej Szczęściogrodzkiej* autorstwa Kaspara Stiblina. I on konstruuje ład społeczny, w którym zasady funkcjonowania nawiązują do tych określonych przez Morusa. Tym, co odróżnia jednak te dwie utopie, jest zdecydowanie większe znaczenie, jakie Stiblin przypisywał religii²⁴.

Rozwój ówczesnego racjonalizmu, a co za tym idzie, ukonstytuowanie się pewnej charakterystycznej postawy człowieka wobec świata, przejawiał się w dążeniu człowieka do poznania swego miejsca w świecie. Kiedy pozna przynależne mu miejsce będzie mógł odpowiedzieć na pytania dotyczące szczęśliwości. Ten etap rozwoju myśli, w którym niezachwiana wiara w racjonalne myślenie zbiega się z powstawaniem licznych utopii, jest według Berlina pewnym charakterystycznym etapem rozwoju kultury. Podobne sprzężenie nastąpiło w starożytnej Grecji jak i później, w XVIII wiecznej Francji. Powszechnie przyjęta reguła uniwersalnych celów ludzkości, zgodnie z którą prawdy mają swą ważność dla wszystkich ludzi niezależnie od wszelkich czynników ich różnicujących, podważana była sporadycznie. Myśliciele ci, o ile nie reformowali owej reguły, wskazując jedynie na różnorodność środków w osiąganiu podobnych celów, spotykali się z powszechną dezakceptacją. Czołową wśród nich postacią był znany ze swego dzieła *Księżę* - Niccolo Machiavelli. Myśliciel ten dostał się do kanonu myśli politycznej poprzez wprowadzenie do obiegu pojęcia racji stanu. Zgodnie z nią, osoba sprawująca władzę w imię interesu państwa, może dokonywać czynów, które w innej sytuacji uchodziłyby za godne potępienia. Jego obserwacje – był bowiem florenckim urzędnikiem - doprowadziły go do wniosku, iż wartości propagowane przez chrześcijaństwo nie znajdują zastosowania w zamkniętej sferze polityki. Cele wytyczone przez zwolenników kościoła traciły w myśli Machiavellego swój uniwersalny

²³ Ibidem, s. 336-337.

²⁴ Ibidem, s. 338.

charakter. Ponieważ społeczne relacje w znacznym stopniu ograniczają się do obrony partykularnych interesów poszczególnych grup społecznych („możni chcą ciemnieć lud, lud nie chce być ciemniony”²⁵), sfera ta zamknięta jest dla głoszonych przez kościół wartości wyznaczających poprawność stosunków międzyludzkich. Choć jego dzieła, ze względu na przewrotność myśli znalazły się na indeksie ksiąg zakazanych, jak również kręgi myślicieli zachodnich zareagowały na nie bardzo negatywnie, to jednak zostawiły po sobie ślad - wywarły wpływ na młodszych filozofów.

Okres reformacji, u podłoża którego leżała epokowa potrzeba odnowienia skostniałej struktury kościoła katolickiego, sprzyjał wyłaniającym się tendencjom narodowościowym. Wątek tożsamości narodowych, które rodziły się w opozycji do uniwersalistycznej struktury kościoła rzymskokatolickiego, gdzie legaci papiescy zajmowali uprzywilejowane miejsca względem władców narodowych, nie pozostał obojętny względem nurtów myślenia utopijnego²⁶. Wraz z pojawieniem się problemu tożsamości narodowych podważona została idea jedności świata, gdzie w myśl uniwersalnych celów wszyscy ludzie osiągną spełnienie. Utopijna wizja nieprzekraczalnego stanu szczęśliwości Niemców różniła się od utopii Francuzów. Idee prawa naturalnego – uniwersalna jedność ludzkich celów, zostały zaprzepaszczone²⁷.

Nadzieja, co do spełnienia natury ludzkiej, wróciła wraz z nową perspektywą postrzegania świata jako jednolitego kosmosu. Stało się to za sprawą wielkich odkryć naukowych – wśród nich tych dokonanych przez Galileusza i Newtona. Nowe podejście pozwoliło uporządkować świat w jedną całość. „Wiedza ścisła dawała ludziom niezawodne kryteria prawdy, bezwzględną pewność poznawczą; była też wdrażana do praktyki, służąc procesom produkcji i wymiany”²⁸. Człowiek XVII wieku po raz kolejny uwierzył, iż może zapanować nad otaczającą go rzeczywistością, a wyniki swych obserwacji zastosować do konstrukcji ładów idealnych. Skoro bowiem na drodze indukcji jest w stanie przejść od obserwacji świata przyrodniczego do teorii, które mają status ogólnych, dlaczego by wiedzy takiej nie zastosować w odniesieniu do człowieka. To pozwoliłoby na uzyskanie odpowiedzi co do warunków, jakie muszą być spełnione w drodze do konstrukcji ładu doskonałego. Przodującą rolę w procesie rozwoju wiedzy przyrodniczej odgrywali myśliciele francuscy. „Z pewnością uzasadnione było przypuszczenie, że naturę ludzką można obserwować,

²⁵ Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 37.

²⁶ Henryk Olszewski, Maria Zmierzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwo Ars boni et aequi, Poznań 1994, s. 100-102.

²⁷ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 28-30.

²⁸ Henryk Olszewski, Maria Zmierzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, op. cit., s. 116.

analizować i badać tak, jak inne organizmy i formy ożywionej materii. Program wydawał się prosty: trzeba naukowo sprawdzić z czego składa się człowiek i czego potrzebuje do rozwoju i spełnienia pragnień²⁹. Realizacja celów odbywała się więc na drodze naukowej.

Wiara w możliwości człowieka, jak i rozwój techniczny, które finalnie doprowadzić miały do rozwiązania wszystkich problemów tego świata, nie tylko pobudziły wiele nurtów myślenia utopijnego, lecz również stały się punktem wyjścia dla krytycznego względem nich osądu. Techniczny rozwój świata, choć postępował w nieznanym dotąd tempie, to jednak wzbudzał wśród myślicieli sceptycyzm, co do możliwości faktycznego rozwiązania głównych problemów ludzkości. Czynnikiem, które stymulowały ciągły rozwój i dawały nadzieję na osiągnięcie stanu doskonałości, były wciąż wydłużająca się średnia długość życia człowieka, jak również poprawa warunków materialnych ludzi. Właściwie w każdej dziedzinie życia człowieka dało się odczuć znaczny postęp względem warunków i sytuacji, jakie panowały przez wiele stuleci poprzedzających ów rozwój. Niewątpliwym osiągnięciem tych czasów był rozwój w stronę obrony praw człowieka.

I choć zdecydowanie bardziej reputacja utopii ucierpiała poprzez dwa wielkie, dwudziestowieczne projekty przebudowy społeczeństwa – faszyzm i komunizm, to jednak i oświeceniowa wiara w naukowe możliwości człowieka przyczyniła się do kondycji dzisiejszej utopii. Jakie jest źródło sceptycyzmu co do możliwości osiągnięcia doskonałości na drodze postępu naukowo – technicznego? Wspomniana idea rozwoju nabudowana na wierze w rozumowe możliwości człowieka liczy sobie przeszło dwieście lat. Sceptyczne względem niej podejście, które bynajmniej nie jest owocem naszych czasów, lecz zrodziło się już w późnym oświeceniu, powodowane było wybiórczym podejściem do efektów rozwoju naukowo – technicznego. Osiągnięcia te rozpatrywane z osobna wydają się być cenne, sceptycy jednak zwracają uwagę na szersze na nie wejrzenie. Niejednokrotnie postęp w jednej dziedzinie okupiony bywa regresem w innej dziedzinie, nie mówiąc już o skali degradacji środowiska naturalnego. I choć spektakularne osiągnięcia naukowe dają człowiekowi nadzieję co do dalszej poprawy jego losu, to jednak Cyrzan przypomina o zacofanych zakątkach świata – jak niektóre części Azji bądź Afryki³⁰.

W okresie oświecenia nie wypracowano jednej drogi wiodącej ku lepszemu światu. Atmosfera tamtych czasów przesiąknięta była wiarą w możliwości człowieka i zgodnie z takim podejściem ówczesni naukowcy i myśliciele zdawali sobie sprawę, że jeśli nie za ich życia, to jednak w niedalekiej przyszłości człowiek zapanuje nad podległym mu światem. „U

²⁹ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 30.

³⁰ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 5-6.

źródeł tego przekonania znajduje się, oczywiście, wiara, że człowiek jest z natury istotą obdarzoną rozumem i już niedługo zacznie z tego daru w pełni korzystać zamiast trzymać się odziedziczonych <przesądów>³¹. Przykładem oświeceniowej, osiemnastowiecznej utopii, która zgodnie z francuską tendencją myślową właśnie w rozumie ludzkim pokładała tak wielkie nadzieje, był *Rok 2440* Louisa Sebastiena Merciera. Opisywany przez niego Paryż umieścił w dalekiej przyszłości – jak pisze autor *Książki w świecie utopii*, torując tym samym drogę uchroniom – utopiom czasu³². Opisywane przez Merciera porządki panujące we Francji XXV wieku powtarzały pomysły utopistów już wcześniejszych – może nawet niektóre z dawniejszych utopii proponowały bardziej radykalne rozwiązania, lecz umieszczenie wątku w dalekiej przyszłości podporządkowane było idei postępu. Rozwój wymaga czasu – człowiek nie od razu zracjonalizuje swój świat. W roku 2440 ludzkość uporała się już z wieloma problemami natury społecznej czy wyznaniowej. Mercier przeszedł do kanonu utopii, gdyż nie umieścił opisanego ładu na jakiejś zapomnianej wyspie bądź kontynencie (w czasach jego twórczości na mapie świata pozostawało już niewiele białych plam), lecz zainspirowany możliwymi konsekwencjami naukowo – technicznego postępu ludzkości utorował drogę tak często tworzoną w XIX wieku utopiom czasu³³.

Szczególnie wymownym dziełem podważającym nie tyle wiarę w powszechne, racjonalne cele ludzkości, lecz drogę, za pomocą której próbuje się owe cele realizować, był autor osławionych *Podróży do wielu odległych narodów świata* (Podróże Guliwera) – Jonathan Swift. W tym do dzisiaj często czytany dziele wyraził swój stosunek do, jak mniemał, złudnej idei postępu, która już w owym czasie przybierała zbyt utylitarny kierunek. Z charakterystyczną dlań ironią wyśmiewał owoce rozwoju technicznego, które w jego dziele przybierały postać przykładowo maszyny samoistnie piszącej dzieła filozoficzne. Idea postępu będąc na usługach filozofii utylitarniej pomijała te dziedziny ludzkiego życia, które dotyczyły świata duchowego³⁴.

Reakcją na oświeceniowe idee, które w pełni rozwijały się na ziemiach francuskich, było narodzenie się niemieckiego romantyzmu. Zbiór nowych idei, na które składały się takie jak eksponowanie indywidualizmu, czy dowartościowanie życia duchowego, stanowił nie tylko jawne przeciwstawienie się wartościom oświecenia, lecz również stał się przyczynkiem do powstania koncepcji, które w rezultacie doprowadziły do upadku idei utopijnych na zachodzie

³¹ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 87.

³² Andrzej Dróżdż, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 372-375.

³³ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 88.

³⁴ Andrzej Dróżdż, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 363-365.

– przynajmniej tych rozumianych jako docelowa jedność, w której wszyscy ludzie odnajdą spełnienie.

Isaiah Berlin opierając się na teorii romantycznego filozofa – Johanna Gottfrieda Herdera, dostrzegał wewnętrzną sprzeczność idei utopijnych. Problematiczną okazuje się więc uniwersalizacja pewnego konkretnego zbioru wartości. Herder podważał możliwość stworzenia takiego ładu społecznego, który urzeczywistniałby uniwersalne cele ludzkości. Podważał samą możliwość określenia uniwersalnych celów, które miałyby być spełnieniem ludzkich pragnień. Każda kultura ma swe własne wartości tylko jej przynależące. Wartości określone przez Niemców i charakterystyczne dla ich kultury, mogą kolidować z wartościami Hindusów. Są to dwie kultury o niezależnie określonych typach doskonałości. Zgodnie z tego rodzaju myśleniem, nie ma takiego zbioru wartości, który stanowiłby spełnienie ludzkiej natury. Utopia, będąc uniwersalizacją określonego zbioru zasad, zawsze stanowić będzie spełnienie jedynie tej części społeczności ludzkiej, której te konkretne zasady są bliskie i stanowią ideał doskonałości. Zgodnie z myślą Herdera, ten określony zbiór zasad nie może odpowiadać mieszkańcowi Indii, gdyż on wychowany na gruncie całkowicie innej kultury, ma swój własny, charakterystyczny Hindusom, typ doskonałości. I choć w okresie późniejszym wielu myślicieli poszukiwało uniwersalnych zasad stanowiących spełnienie natury ludzkiej, to jednak począwszy od romantyzmu z utopią kojarzyć się będzie niebezpieczeństwo narzucania ludziom odgórnie porządków, które niekoniecznie stanowią będą odpowiedź na ich własne potrzeby³⁵. W świadomości ludzi zachodu utopia kojarzyć się zaczęła z uniformizacją – próbą ujednolicenia różności i dopasowania człowieka do z góry określonej struktury. Idea romantycznego indywidualizmu, która w terminologii Magdaleny Środy określona została jako indywidualizm różnicy, w znacznym stopniu przyczyniła się do rozwoju myśli antyutopijnej. Ten rodzaj indywidualizmu odróżnić należy od jego oświeceniowej odmiany. Podczas gdy indywidualizm egalitarny stanowił próbę odpowiedzi na pytania myślicieli okresu oświecenia, którzy poprzez swą niezachwianą wiarę w racjonalizm uważali, iż „[...] jednostkowe cele można w społeczeństwie osiągnąć jedynie dzięki przestrzeganiu moralnych i racjonalnych reguł, co wymaga pewnej samodyscypliny i – w sferze publicznej – podporządkowania się woli większości”³⁶, indywidualizm różnicy umieszczał człowieka poza wspólnotą, był antyracjonalny i skupiał się na suwerennym podmiocie. Romantyzm kładąc nacisk na jednostkę i jej wyjątkowość – podważając tym

³⁵ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 9.

³⁶ Magdalena Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 54.

samym wartość tego, co wspólne, unieważnił pytania dotyczące warunków, jakie muszą być spełnione w celu zrealizowania się natury ludzkiej.

Pytania te podjęli jednak myśliciele tacy jak Hegel czy Marks. Mimo, iż motorem rozwoju w ramach fenomenologii ducha, jak i na drodze rozwoju społeczeństwa w stronę komunizmu, były antagonizmy, to jednak cele owej drogi stanowić miały spełnienie ludzkiej natury. I choć Karol Marks drogę tę określił jako racjonalną – gdzie każdy racjonalnie myślący człowiek jest w stanie dostrzec poprawność zaprezentowanego schematu rozwoju społecznego, to jednak w efekcie nie ustrzegł się wpływu idei romantycznych. Sam zaś wiele czerpał z idei prezentowanych przez socjalistów utopijnych. Wśród nich wymienić należy najważniejszych – Henri Saint – Simona, Charlesa Fouriera, czy Roberta Owena. Myśliciele ci, choć czasy im współczesne nie uważali za zbyt szczęśliwe, to jednak podzielali oświeceniową wiarę w potęgę rozumu i właśnie w sile rozumu dostrzegali narzędzie do przekształcenia rzeczywistości społecznej. Konstruowane przez nich utopie zainspirowane zostały ciężką sytuacją społeczną warstw robotniczych, wyzyskiem, biedą, nieprzestrzeganiem podstawowych ich praw. Były to projekty heroiczne – czekające na rychłą realizację. Projekt Charlsa Fouriera stworzenia sześciu milionów falansterów zarządzanych przez Światowy Kongres Falansterów, miał się zrealizować w cztery lata od powstania pierwszej racjonalnie zarządzanej wspólnoty. Zgodnie z jego planem szczęście na ziemi zapanować miało w roku 1827. Niestety współcześni mu decydenci nie zdecydowali się na sfinansowanie tego przedsięwzięcia. Fourier pod koniec życia zrealizował jednak swe projekty i założył falanster. Robert Owen zaś źródła ówczesnego zła dopatrywał się we własności prywatnej, złym podziale pracy, a naprawę rzeczywistości społecznej widział w stworzeniu państwa komunistycznego. Aby móc realizować swe postulaty opuścił Anglię, gdzie wszelka jego działalność przybierała formę polityczną i udał się szlakiem wielu utopistów chcących realizować swe projekty – do Stanów Zjednoczonych³⁷.

Znalezienie recepty na szczęście społeczności, udzielenie odpowiedzi na wszelkie fundamentalne pytania dotyczące człowieka, nie implikuje konieczności urzeczywistniania łańdów idealnych. Zdiagnozowanie natury ludzkiej i określenie uniwersalnych celów ludzkości, które niezależnie od czynników różnicujących, ważne będą dla każdego człowieka, pozostać może jedynie pewną teorią nieprzekładalną na realia życia społecznego. Byli jednak i tacy myśliciele, którzy swe odpowiedzi na pytania istotne postanowili wcielić w życie bez względu na to, czy do tych reguł zastosują się określone grupy ludzi, czy też całe

³⁷ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 142.

społeczeństwa. Twórcy ci przekonani co do odkrycia zasad funkcjonowania jedynie słusznych ładów społecznych, z pewnością reguły te zastosowaliby w odniesieniu do całej ludzkości – gdyby tylko zależało to od ich woli. Skoro zaś znaleźli się w takich, a nie innych warunkach, jedyną drogą realizacji ich postulatów było znalezienie choć garstki swych zwolenników i urzeczywistnienie projektu - choć na małą skalę. Nierzadko twórcy takich utopii liczyli, iż z biegiem czasu ludzkość odkryje słuszość panujących tam zasad, a utopia rozrastać się będzie zgodnie z pierwotnymi założeniami³⁸.

Fourier w swej teorii zakładania instytucji spółdzielczych widział gwarancję wychodzenia z okresu rozdrobnienia zarówno społecznego jak i ekonomicznego. Odkrywając poszczególne etapy historii ludzkości – etap dzieciństwa, etap młodości, wiek męski i etap zgrzybiałości, które to etapy liczyć mają odpowiednio pięć tysięcy lat, dwa razy po trzydzieści pięć tysięcy lat, oraz ponownie pięć tysięcy lat, Fourier umieścił współczesną ludzkość u progu wieku młodości. Aby nie tracić kolejnych lat na powolnym dojrzewaniu do okresu młodości – ten etap, wraz z następującym po nim, w odróżnieniu od etapu zgrzybiałości, stanowić ma kwintesencję szczęśliwości, Fourier zalecał urzeczywistnianie swego projektu, co też przyspieszyć miało cały proces³⁹. Idee prezentowane przez socjalistów, choć inspirowały Marksa do kroków w stronę realizacji Królestwa Wolności, to jednak uważał je za dalece niepraktyczne. Powodem odrzucenia koncepcji, które stanowiły ideowe źródło marksizmu, było według Lenina wznoszenie się socjalistów utopijnych poza walkę klasową i brak zrozumienia dla jej mechanizmów. „W miarę jak rozwija się i kształtuje walka klasowa, to urojone wznoszenie się ponad tę walkę, to urojone zwalczanie jej traci wszelką wartość praktyczną, wszelkie uzasadnienie teoretyczne”⁴⁰. Marksisci oskarżali socjalistów utopijnych o marzycielstwo i bierność, co wynikało z nieznajomości praw rozwoju życia społecznego⁴¹.

Wszelkie poglądy natury prawnej, politycznej, religijnej, czy moralnej są uzależnione od pozycji społecznej. Przedstawiciel danej klasy społecznej świat postrzega poprzez pryzmat wartości charakterystycznych dla tejże właśnie klasy. Nie ma więc sensu uświadamianie burżuazji co do jej pozycji, która w optyce marksistowskiej teorii rozwoju społecznego skazana jest na porażkę. Ona kierując się własnymi wartościami, pozycję swą uzna za dogodną, co też Marks tłumaczy poprzez ideowe zafałszowanie. Człowiek jako całokształt

³⁸ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 141.

³⁹ Andrzej Szahaj, Marek N Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 76-79.

⁴⁰ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 143.

⁴¹ *Filozofia marksistowska*, pod red. Tadeusz M Jaroszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 135.

stosunków społecznych, poza jednostkami wybitnymi, nie jest w stanie wznieść się ponad świadomość klasową⁴². W związku z powyższym jedyną drogą rozwoju społecznego musi być rewolucja, która zakończy czasy burżuazyjnego wyzysku. Choć każdy myślący człowiek znający odpowiednie fakty powinien dostrzec słuszność racjonalnego procesu rozwoju dziejów, to jednak błędne idee klasy skazanej na porażkę przysłaniają im tę jedyną prawdę.

Socjaliści utopijni byli naiwni wierząc, iż rzeczywistość społeczną zmienić można siłą argumentu. „Odwoływanie się do dobrej woli władców i monarchów (Fourier), dyktowane szlachetnymi pobudkami, świadczyło o naiwnym marzycielstwie autorów”⁴³. Burżuazja nie jest w stanie zaakceptować idei, które godziłyby w ich własny interes. Ich droga do Królestwa Wolności jest zamknięta. Tego rodzaju rozumowanie staje się więc uzasadnieniem przemocy, gdzie ceną za krok w stronę urzeczywistnienia komunizmu ma być ich likwidacja. Nikt nie powinien żałować tych czynów, gdyż cel, do którego zmierza proletariat w pełni usprawiedliwi wszelkie zbrodnie, o ile przyczyniły się do jego realizacji.

Isaiah Berlin zauważył, iż w czasach poprzedzających romantyzm, wszelkie konflikty, które w skrajnych wypadkach prowadzić mogły do eksterminacji, czego dowodem są burzliwe dzieje waśni pomiędzy chrześcijanami, żydami, czy muzułmanami, z założenia opierały się na możliwości nawrócenia innowierców na tę jedynie słuszną drogę. Inaczej jest z teoriami, które zgodnie z ideami romantyzmu, podważały jedność świata. Fakt przynależności do innej klasy społecznej, czy jak to było w przypadku nacjonalizmu, do innej rasy niż aryjska, klasyfikowało człowieka jako skazanego na przegraną. Odgórny podział na lepszych i gorszych podważał całą tradycję europejskiego humanizmu. Nie ma w tych teoriach miejsca na przedromantyczną komunikację międzyludzką opierającą się na założeniu wspólnej wszystkim ludziom naturze. Marksizm przyjmując maskę racjonalizmu, gdzie każdy zdrowo myślący człowiek z odpowiednią wiedzą mógł dojść do słuszności tej teorii, zdecydowanie racjonalizmowi się sprzeniewierzał⁴⁴.

Faszyzm, będąc skrajną formą nacjonalizmu, choć jest zjawiskiem bardzo starym, tak ekstremalną formę, jaką przybrał w Niemczech, zawdzięcza romantyzmowi. I w tym przypadku, zgodnie z ich teorią, ludzi różnicują pewne niezbywalne cechy, takie jak krew, czy rasa. W przypadku marksizmu była to klasa społeczna. Te różnice przesądzają o fakcie, czy człowiek przynależy do grupy lepszych, czy gorszych ludzi. Zanika między tymi grupami wszelka komunikacja – wszelkie zaś dalsze działania nakierowane są na realizację celu

⁴² Andrzej Szahaj, Marek N Jakubowski, *Filozofia polityki*, op. cit., s. 80.

⁴³ *Filozofia marksistowska*, pod red. Tadeusz M Jaroszewski, op. cit., s. 135.

⁴⁴ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 156-157.

wytyczonego przez historię. Nad gorszymi ludźmi nie trzeba się litować – ich likwidacja toruje drogę do świata szczęśliwości, gdzie nie ma dla nich miejsca. Idea ta zanim znalazła odniesienia na płaszczyźnie działań politycznych, początkowo dotyczyła działalności twórczej artystów okresu romantyzmu. Zmiana dotyczyła roli artysty. Podczas gdy w przeszłości artyści znajdowali pewien punkt odniesienia – choćby ustalone kanony piękna, w czasach romantycznego dowartościowania jednostki, artysta nie naśladował przyjętych wzorców, lecz sam je tworzył. Nie miało również znaczenia czy praca ta miała jakąś wartość – najważniejsze, że wyrażała swego twórcę i była niezależna. Idee romantyzmu przejawiały się na wielu płaszczyznach. Bohater romantyczny jest osobowością tragiczną, częstokroć ponosi ofiarę w imię wyznawanych wartości. I bynajmniej nie te wartości, dla których się poświęcił stanowią o jego wyjątkowości, lecz sam fakt wyrażania swego indywiduum. „Jeśli wartości się nie odkrywa, tylko tworzy, jeśli to, co jest prawdą w sztuce (i może tylko w sztuce), stosuje się do szerszej dziedziny stosunków międzyludzkich, to każdy twórca musi dążyć do realizacji własnego pomysłu, każdy wizjoner do narzucenia swojej wizji, każdy naród do osiągnięcia własnych celów, a każda cywilizacja – swoich wartości”⁴⁵.

Podejście Isaiaha Berlina do marksizmu oraz faszyzmu - dwóch największych eksperymentów społecznych w historii ludzkości, pozwala jeszcze raz zadać pytanie dotyczące pojęcia utopii jak również utopizmu. Idea niezbywalnych różnic będących podstawą do podziału ludzkości na poszczególne grupy, które werdyktem praw historycznych skazane są na sukces bądź porażkę, podważa jedność tejże ludzkości. Świat podzielony jest na ludzi lepszych i gorszych. Koniec historii i osiągnięcie nieprzekraczalnego stanu doskonałego dotyczy zatem tej naznaczonej przez historię grupy ludzi. Założenie owej jedności jest warunkiem poszukiwania rozwiązań obowiązujących dla wszystkich ludzi. Utopia jako projekt statycznej doskonałości, wzoru szczęśliwości, dotyczyć musi całego uniwersum ludzkości. Jest receptą na bolączki rzeczywistości i pokazuje jak wyglądałby świat wolny od nieszczęść. Statyczność utopii jest pewnym nieprzekraczalnym stanem będącym spełnieniem natury ludzkiej. Podstawą takiego podejścia jest założenie, że natura ludzka jest stała i niezmienna. Jakkolwiek w ciągu wieków ideały stanowiące jej spełnienie ulegały zmianie, to jednak każde ze stanowisk roszcujące sobie prawo do przedstawiania zbioru niesprzecznych wartości stanowiących jej spełnienie, zakładało, iż to właśnie ono ma rację, a wytyczne dotyczące stanu spełnienia obowiązywać mają dla całej ludzkości. I choć utopie socjalistów utopijnych odnoszą się do sytuacji konkretnej grupy społecznej, to jednak „[...] klasa

⁴⁵ Ibidem, s. 170.

walcząca o swoje własne wyzwolenie podawać się musi za wyrazicielkę interesów całej cierpiącej ludzkości”⁴⁶. Pojęcie utopizmu w tej perspektywie dotyczyć ma pękniętej jedności – dostrzegalnego stanu niedoskonałości, będącego następstwem różnych czynników degenerujących, oraz prób przywrócenia utraconej szczęśliwości⁴⁷.

Wielu filozofów poszukiwało wspólnych elementów, które pozwoliłyby ogarnąć różnorodność idei utopijnych. Utopie ewoluowały a każdy z etapów ich rozwoju odnosił się do problemów generowanych przez specyficzną sytuację historyczną. Stanowią one niejako zapis problemów, z jakimi borykały się społeczeństwa historyczne. Problemy starożytności różnią się od tych, które pojawiały się w okresie oświecenia. Są jednak wspólne założenia idei utopijnych, które wyznaczały ramy tego sposobu myślenia, lecz jak podkreślają autorzy prób ich określenia, należy do nich podejść z najwyższą ostrożnością.

Jedna z najczęściej cytowanych prób określenia tego, co w utopiach stałe, należała do autora pozycji *From Utopia to Nightmare* – Chada Walsh’a. Według niego tych założeń utopistów jest aż dziewięć. <Po pierwsze – człowiek jest zasadniczo dobry, tj. jego zaobserwowane wady są następstwem nie tyle wiecznej natury ludzkiej, ile niesprzyjających warunków życia. Po drugie – człowiek jest istotą plastyczną i w zmienionych warunkach łatwo ulega zmianie. Po trzecie – nie istnieje żadna nieusuwalna sprzeczność między pomyślnością jednostki a pomyślnością społeczeństwa. Po czwarte – człowiek jest istotą rozumną i zdolną do stawania się coraz rozumniejszą, co umożliwia likwidację absurdów życia społecznego i ustanowienie w końcu w pełni racjonalnego ładu. Po piąte – przyszłość obejmuje ograniczoną liczbę możliwości i są one całkowicie przewidywalne. Po szóste – należy dążyć do zapewnienia szczęścia na ziemi. Po siódme – ludzie nie mogą odczuwać znużenia szczęściem. Po ósme – możliwe jest znalezienie sprawiedliwych władców lub nauczenie sprawiedliwości wybranych do rządzenia ludzi. Po dziewiąte – utopia nie zagraża ludzkiej wolności, ponieważ <<prawdziwa wolność>> realizuje się właśnie w jej ramach>⁴⁸.

Próby poszukiwania definicji utopii, opartych na podstawowych, wspólnych elementach interesującego nas sposobu myślenia, ze względu na ich różnorodność, są po części arbitralne i nie są w stanie uwzględnić wszystkich ich aspektów. Szerokość tego zjawiska uwydatni dodatkowo próba przedstawienia licznych typologii utopii. W *Małym Słowniku Terminów i Pojęć Filozoficznych*, hasło utopia tłumaczone jest jako „wizja lepszego społeczeństwa oparta na krytyce aktualnie istniejących stosunków społecznych i przeciwstawiająca im propozycję

⁴⁶ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., 52

⁴⁷ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 18-23.

⁴⁸ Podaję za: Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 48-49.

nowego porządku społecznego bez uwzględnienia przy tym realnych szans i możliwości”⁴⁹. Proponowane definicje utopii różnią się znacząco pod względem zakresu definiowanego pojęcia. Im zakres jest szerszy, co pozwala na uwzględnienie różnorodności utopii, tym węższa jest treść. To z kolei zaciera specyfikę definiowanego zjawiska. Wśród znawców tematyki na gruncie myśli polskiej, którzy podjęli się próby zdefiniowania utopii, znaleźli się między innymi L. Kołakowski, A. Walicki, A. Jawłowska, czy B. Baczeko.

Jak zauważyła H. Cyrzan, utopie definiować można na dwa sposoby. Z jednej strony, w sposób wąski, gdzie uwaga autora definicji skupia się wokół utopijnych projektów idealnej społeczności – zewnętrznej wobec *status quo*, z drugiej zaś strony, w sposób szeroki, gdzie autorzy podkreślają potencję reformatorską idei utopijnych. W drugim przypadku utopię rozumieć należy jako pewien cel, wizję, która staje się motorem postępu, dążenia do czegoś lepszego⁵⁰.

Okres dwóch wielkich totalitaryzmów - choć w historii ludzkości było ich nieco więcej, do których zaliczyć można faszyzm i komunizm, wyłoblił w świadomości społecznej głęboką niechęć do tych form myślenia utopijnego, które umieszczają człowieka w zaprojektowanym już modelu ładu społecznego⁵¹. Niechęć ta podyktowana była tragicznymi skutkami, jakie niosą próby urzeczywistniania utopii. Lata pięćdziesiąte XX wielu wydawały się być okresem zaniku utopii. Tylko nieliczni myśliciele dostrzegali potencję tego sposobu myślenia. Zdecydowana większość zaś z utopią utożsamiała przemoc, która wydawała się być nieodłącznym elementem prób jej urzeczywistnienia⁵². Jednak mimo doświadczeń pierwszej połowy XX wieku niektórzy myśliciele zaczęli odczuwać niedobór idei utopijnych rozumianych jako pewien cel, wizję przyszłości. Niech przywołam cytowaną za H. Cyrzan wypowiedź niemieckiego pisarza Güntera Grassa: <Kiedy miałem 17 lat [...] stałem przed gruzami domów i gruzami świata. Było to też doświadczeniem Polaków z mojej generacji. Ale wówczas mieliśmy przynajmniej nadzieję, perspektywę, mieliśmy przede wszystkim nasze iluzje. Istniało coś takiego jak przyszłość. Przyszłość, w której chcieliśmy wszystko zrobić znacznie lepiej, niż zrobili to nasi poprzednicy. Dzisiejsi młodzi mają przed sobą przyszłość, która jest już tylko dokładnie zapisaną kartką papieru. Wszystko jest obliczone i przewidziane>⁵³.

⁴⁹ *Mały Słownik Terminów i Pojęć Filozoficznych*, pod red. Antoni Podsiad, Tadeusz Pszczółowski, Zbigniew Więckowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983, s. 412.

⁵⁰ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 9.

⁵¹ *Utopia w perspektywie pedagogicznej*, op. cit., s. 5.

⁵² Jarzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 209-210.

⁵³ cyt. za: Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 10.

Za kondycję utopii w okresie powojennym odpowiedzialna była również stabilizacja krajów zachodnich. Poprawiająca się sytuacja państw kapitalistycznych, coraz większy dobrobyt w połączeniu z minionymi doświadczeniami skutecznie ostudziły zapęły utopistów. Jest jednak i druga strona zmieniającej się sytuacji Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, która przyczyniła się do powstania nowego rodzaju utopii – w terminologii Jerzego Szackiego zwanej utopią dionizyjską. Nowe utopie, podobnie jak klasyczne, wyrastały ze sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości. Sytuacja krajów rozwiniętych, konsumpcyjny styl życia, zaowocował odnową myśli utopijnej – w nieco zmienionej formie. Zjawisko to szczególnie intensywnie rozwinęło się wraz z powstaniem ruchów kontenstatorskich w 1968 roku i w niektórych przypadkach funkcjonuje do dnia dzisiejszego. Poprawa warunków i organizacji życia społecznego wcale nie sprawiła, iż człowiek współczesny jest bardziej szczęśliwy niż w czasach, gdy nadzieje takie wiązano właśnie z rozwojem instytucjonalnym. Wręcz przeciwnie. Pęd życia, stres związany z funkcjonowaniem w ramach układu wolnorynkowego sprawiły, iż człowiek niejednokrotnie tęskni za czasami spokojniejszymi. Nowa utopia – utopia dionizyjska, jest sprzeciwem wobec wszelkich systemów. Zasady jej funkcjonowania stanowią o różnicy względem utopii klasycznych. Te ostatnie, określone jako utopie apolińskie, poszukiwały recepty na szczęście społeczności poprzez konstrukcje zewnętrznych względem jednostki łańdów utopijnych. Twórca utopii na wstępie określał instytucjonalne zasady jej funkcjonowania i ściśle zastosowanie owych zasad miało być gwarantem szczęśliwości. Nowa utopia nie narzuca gotowego już konstruktów, lecz odnosi się bardziej w stronę świadomości. Utopie tworzone w latach sześćdziesiątych rzadko kiedy aspirowały do globalnego zastosowania. Powstające wspólnoty – coś w rodzaju utopii zakonu, miały za zadanie ujawniać prawdę tkwiącą w człowieku, nie zaś szukać jej w instytucjonalnych rozwiązaniach. Różnorodność tworzonych wówczas projektów nie pozwala znaleźć wzorcowego ich sformułowania. Droga mogła prowadzić przez mistycyzm, zwrócenie się w stronę filozofii wschodu. Częstokroć wspólnoty te nawiązywały do wspomnianych wyżej XIX-wiecznych projektów socjalistów utopijnych – szczególnie zaś do krytyki zasad funkcjonowania społeczeństw zachodnich. Są jednak różnice, które uwiadcniają ewolucję, jaką przeszła myśl utopijna.

Po pierwsze, nowe utopie nie są alternatywą w stosunku do panującego systemu. Stanowią niejako azyl, w którym każdy entuzjasta niezadowolony ze swego życia w ramach społeczeństwa konsumpcyjnego, może do tej społeczności przystąpić i odkrywać swą własną duchowość. Utopie socjalistów utopijnych tworzone były z myślą o zmianie świata istniejącego i gdyby nie trudności, na jakie natrafiali ich konstruktorzy, z pewnością łańd by

taki urzeczywistniali. Druga różnica polega na wspomnianym już braku ściśle określonych reguł postępowania uczestników wspólnoty, które miałyby być gwarantem szczęśliwości. Zarówno pierwsze jak i drugi utopie wyrosły niejako ze sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości, lecz obrały odmienne drogi⁵⁴. Marta Zakrzewska w pozycji dotyczącej opisu jednej z takich wspólnot (do dziś istniejącej) zlokalizowanej w południowej części Republiki Indii, dostrzegła trzy główne różnice stanowiące o inności utopii klasycznych od utopii nowych⁵⁵. Po pierwsze, utopie dionizyjskie zawierają nakaz realizacji projektu. Po drugie, realizacja projektu następuje stopniowo. Zmiana świata rozpoczyna się od zmiany indywidualnej postawy. Utopie nowe rezygnują również z roszczeń do uniwersalizacji swych zasad. Dopuszczają możliwość współistnienia z innymi, alternatywnymi względem rzeczywistości utopiami. Twórcy współczesnych komun nie mają poczucia wyłączności na próby ulepszania świata. Trzeci punkt dotyczy ukierunkowania entuzjastów nowych utopii do wewnątrz siebie. Przemiana zaczyna się od człowieka, nie zaś od struktur, w których człowiek funkcjonuje. „Charakterystycznym wyznacznikiem nowych utopii jest przeświadczenie, że prawdziwa zmiana, jaka musi nastąpić, ażeby pociągnąć za sobą realizację założonych celów polegać musi na transformacji jednostki, a nie abstrakcyjnego konstruktu, jakim jest społeczeństwo”⁵⁶. Pewnym *novum* w stosunku do utopii klasycznych jest refleksja kontestatorów nad zasadami urzeczywistnienia ich projektu. Utopiści klasyczni ograniczali się jedynie do konstrukcji łańcuchów idealnych, w tym funkcjonowania instytucji społecznych, relacji między jednostkami, czy układu społecznego, nie interesowały ich z kolei realne możliwości urzeczywistnienia swych projektów. Nowi utopiści dużą wagę przywiązują również do praktyki. W tej perspektywie utopie współczesne jawią się raczej jako projekty ewolucyjne, reformatorskie, nastawione raczej na poprawę stanu obecnego, niż go negowanie⁵⁷. Utopie te nie głoszą rewolucyjnych haseł obalenia systemu i budowy na ich gruzach czegoś całkiem nowego. Chcą zmieniać niezadowolający stan obecny, lecz droga którą obierają wiedzie poprzez zmianę indywidualnego nastawienia – duchowej odnowy. Utopie współczesne w dobitny sposób ukazują różnorodność idei utopijnych i uświadamiają trudności, wobec których stoi osoba poszukująca ich definicji. Cechy takie jak statyczność, czy roszczenia do uniwersalizacji określonych zasad sprawdzają się tylko w wybranych przypadkach. Popperowskie zainteresowania utopią – a raczej jej krytyką, co jest

⁵⁴ Jarzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 218-221.

⁵⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć, że już w latach siedemdziesiątych XX w. o Auroville jako nowej utopii pisała Ija Lazari – Pawłowska (Por. *Studia filozoficzne*, 1974, nr 3).

⁵⁶ Marta Zakrzewska, *Auroville – nowa utopia*, op. cit., s. 37.

⁵⁷ Ibidem, s. 39-40.

przedmiotem II rozdziału pracy, dotyczą tych projektów, które w przypadku realizacji zakładają holistyczne przemiany społeczne. Opierają się one również na błędnym według Poppera założeniu, iż przed podjęciem jakichkolwiek działań zmierzających do realizacji projektu idealnej społeczności, utopista musi dokładnie określić cele i drogę, która do niego wiedzie. Jak wynika z powyższego, krytyka utopii w rozumieniu Poppera odnosi się do szczególnego jej rodzaju i nie wyczerpuje ogromu tematyki dotyczącej utopii. Próbę odniesienia popperowskiego rozumienia utopii względem innych jej rodzajów podejmę w następnym podrozdziale dotyczącym typologii utopii.

Próby definiowania utopii zmierzają w dwóch kierunkach. Bądź to za cechę konstytutywną obierają statyczność projektów idealnych – ich finalistyczny charakter, i podkreślają tym samym konflikt, jaki nawiązuje się pomiędzy rzeczywistością a przedstawionym łaodem, bądź też skupiają się na otwartości idei utopijnych i ich potencjale do zmiany rzeczywistości obecnej. W pierwszym sposobie rozumienia utopii mieszczą się definicje B. Baczki czy A. Walickiego. Utopie w ich rozumieniu to projekty finalistycznych łaodów idealnych zorganizowanych według określonych zbiorów wartości transcendentnych względem stanu faktycznego. Cenę tej doskonałości poznaliśmy w XX wieku, dlatego też tak rozumiane utopie napotykały na ogólnospołeczną niechęć. W drugim sposobie rozumienia utopii mieszczą się definicje K. Mannheim'a czy E. Blocha. Mannheim widzi w utopii potencjał zmierzający do roszadzenia zastanego porządku bytu, co też w konsekwencji rodzi nowy porządek, który z kolei jest źródłem nowych utopii. E. Bloch utopię utożsamia z nadzieją, możliwością – jest dla niego pewnym wskazaniem kierunku. Potencjał ukryty w myśleniu utopijnym dostrzegł także E. Cassirer. Cytując za Cyrzan: <Wielką misją utopii jest dać miejsce możliwości jako przeciwstawieniu biernego godzenia się na istniejący faktyczny stan rzeczy>⁵⁸.

2. Przykłady niektórych prób typologizacji utopii

Zadaniem typologii jest pojęciowe porządkowanie zróżnicowanej rzeczywistości. Wszelkie jednak próby określenia typów wyznaczających rodzaje zjawiska, generują problemy specyficzne dla tego rodzaju wyzwań. Trafnie uchwycił to profesor Szacki: „Typy to narzędzia porządkowania rzeczywistości, a nie rzeczywistość sama, ta bowiem w swym

⁵⁸ cyt. za: Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 96.

nieskończonym bogactwie wymyka się nieustannie schematom, według których badacz chce ją uporządkować”⁵⁹. Problem ten dotyczy również utopii, które w swej różnorodności wymykają się jednoznacznie określonej zasadzie porządkującej. Ta sama utopia niejednokrotnie podpada pod różne typy. Nie ma kryterium, za pomocą którego bylibyśmy w stanie rzeczowo uchwycić wszystkie zjawiska podpadające pod pojęcie utopii.

Jakkolwiek funkcjonują podziały, które grupują utopie np. na utopie klasyczne oraz utopie nowe, to jednak tego rodzaju ogólne kryteria pozwalają jedynie na uchwycenie podstawowych różnic z pominięciem całej gamy szczegółów. W ramach tych dwóch wyróżnionych rodzajów utopii znaleźć można szereg cech świadczących o podobieństwie utopii zaliczanych do klasycznych oraz utopii nowych, a które to podobieństwa stanowią cechę im wspólną opartą na odmiennej zasadzie porządkującej. Typologie porządkujące zjawiska ze względu na cechę zaliczaną do szczegółowych, mają małą moc porządkującą, te typologie zaś, które skupiają się na podstawowych wytycznych utopistów, stają się zbyt ogólne i pomijają szereg cech. Niemniej jednak typologie w swej różnorodności ujawniają bogactwo i wielowarstwowość podejmowanej problematyki.

Z czasem, gdy utopią zaczęto określać gatunki literackie, style myślenia, czy zjawiska kulturowe, pojawiły się stanowiska uznające ją za „ponadczasową formę ludzkiej wrażliwości” - za zjawisko, które mimo stosunkowo młodej genezy, odnosi się do pewnej uniwersalnej zasady ujmowania świata przez człowieka. Pytanie, jakie zadaje Leszek Kołakowski, dotyczy sensu nadawania terminowi *utopia* tak szerokiego zakresu. Tak rozumiana utopia nie znajduje bowiem zastosowania ani w badaniach historycznych, ani też w filozofii. Mieści bowiem w sobie wszelkiego rodzaju działania nakierowane na poprawę sytuacji zastanej (co zgodne jest z blochowską interpretacją utopii), ale również wszelkie wizje życia szczęśliwego, w tym również wizje raju. Kołakowski nie ukrywa, iż myśliciele posługujący się terminem *utopia*, włączając w to samego siebie, skazani są na pewien stopień arbitralności. Tak szeroki zakres pojęcia pozwala w sposób dowolny wybrać te aspekty utopijności, które z powodzeniem posłużyć mogą do dalszych badań⁶⁰.

Pojemność terminu *utopia* przekłada się na wyżej wspomniane problemy typologiczne. Jeśli za zasadę porządkującą uznamy obszar oddziaływania, czy obecności tak, czy inaczej pojętej utopii w różnych dziedzinach wiedzy, pojawi się nam wręcz interdyscyplinarny podział na obszary związane z literaturą – literaturą utopijną, kulturą, psychologią, czy filozofią. Utopia w każdej z tych dziedzin wiedzy wykształciła odpowiednie sobie kategorie. W ramach

⁵⁹ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 63.

⁶⁰ Leszek Kołakowski, *Moje Śluzne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 11-12.

każdego z tych obszarów można stosować odrębne typologie, porządkujące utopie zgodnie z interesującym badacza zagadnieniem.

W ramach literatury utopijnej poruszać się można czy to zgodnie z kluczem historycznym - gdzie po okresie popularności utopii miejsca, oazy szczęśliwości umieszczać zaczęto w dalekiej przyszłości - czy też zgodnie z jakąkolwiek inną zasadą porządkującą (stosunek autora utopii do własności prywatnej, religii, czy struktury władzy).

Jeden z fundamentalnych podziałów dotyczy tego, czy mówimy o utopii nadając jej swoiste znaczenie teoretyczne, czy też mówimy o utopii w znaczeniu potocznym. O ile w pierwszym przypadku termin ten nabiera wielu różnorodnych znaczeń, o tyle w sytuacjach życiowych oznacza najczęściej niemożliwość zrealizowania jakiegoś planu. Jednak nie ze względu na brak ku temu narzędzi, lecz niepraktyczność, bądź zbytnią marzycielskość samego planu. Takie rozumienie utopii – jako mrzonki, wynika z faktu, iż u źródeł myślenia utopijnego znajdujemy ludzką potrzebę doświadczania ciągłości, trwałości, nieskończoności – to zaś nie znajduje potwierdzenia w doświadczeniu człowieka. Utopijne wizje oddziałują na ludzką wyobraźnię, a przez to dystansują człowieka od nauczycielki – historii⁶¹.

Niezgodność utopijnych wizji z historycznym doświadczeniem człowieka staje się przyczyną określania planów, które intuicyjnie zbyt odbiegają od sfery doświadczeń, za mrzonki – niemożliwe do zrealizowania. Jednak i tutaj, w terminologii stosowanej w różnego rodzaju badaniach częstokroć nadaje się jej znaczenie podobne do znaczenia potocznego⁶². Również Leszek Kołakowski postuluje by nie oddalać się zbyt od potocznego znaczenia terminu utopia. Jak pisze: „[...] wypada trzymać się raczej potocznego znaczenia zamiast naginać sens istniejącego słowa do zupełnie obcych mu celów [...]”⁶³. Sam wychodząc z takiego punktu widzenia, konstruuje swoje pojęcie utopii wprowadzając na to powszechnie znane pewne ograniczenia⁶⁴. Co wynika z powyższego podział na utopie w znaczeniu potocznym i na te, które służą do różnego rodzaju badań, jest nieco płynny. Tym niemniej rozróżnienie takie jest potrzebne.

Jedną ze wspomnianych już typologii podejmujących problem definiowania utopii, jest ta zaproponowana przez autorkę pozycji *O potrzebie utopii*. Jeśli za zasadę porządkującą uznamy zakres definiowanego pojęcia, w rezultacie pojawi się podział na utopie definiowane

⁶¹ Andrzej Drózd, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 123.

⁶² Przykładem takiego stosowania terminu *utopia* może być tytuł książki Juliana Kaczmarka – *Utopia czy realna szansa?* (Wydawnictwo Alta2, Wrocław 2003). Pytanie, jakie zadaje autor dotyczy demokracji i jej potencji w rozwiązywaniu problemów współczesnego świata. Czy w tym aspekcie stan bezpieczeństwa świata jest realny, czy też jest jedynie mrzonką.

⁶³ Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, op. cit., s. 12.

⁶⁴ Ibidem, s. 12 – 13.

w sposób wąski, oraz utopie definiowane w sposób szeroki. Do pierwszej grupy zaliczyć można te definicje utopii, które odnosząc się do łaďów społecznych, określają je jako doskonałe, finalistyczne oraz transcendentne względem istniejącej rzeczywistości. Tak rozumiane utopie zazwyczaj są projektami zamkniętymi – nie dopuszczają możliwości reformowania raz określonego ideału.

Definicja utopii Leszka Kołakowskiego wpisuje się w grupę definicji wąskich. Poza finalistycznym charakterem projektu, Kołakowski ogranicza zakres utopii do tych projektów, które realizowane są jedynie ludzkim wysiłkiem. Wyklucza tym samym wszelkie projekty upatrujące moc sprawczą realizującego się planu w siłach boskich, czy kosmicznych - w tym zaistnienia Królestwa Bożego na ziemi. Utopią nie będą więc również żadne projekty o charakterze meliorystycznym, mające programowo poprawiać *status quo*. Utopijne są tylko te projekty, które obiecują ostateczne rozwiązanie problemów ludzkości⁶⁵. Tak zdefiniowana utopia pozwala uchwycić nie tylko projekty całościowej naprawy świata, lecz odnosi się również do pewnych obszarów aktywności człowieka. Tak też wyłaniają się nowe dziedziny ludzkiej wiedzy, w których zgodnie z definicją utopii Kołakowskiego, człowiek swym własnym wysiłkiem podejmuje trud poszukiwania ostatecznego rozwiązania i cel ten wydaje się być osiągalny. Bo o ile w przypadku tych obszarów wiedzy, gdzie jedna formuła mogłaby stanowić rozwiązanie wszystkich problemów wchodzących w zakres konkretnej dziedziny, są i takie, w których trudno byłoby doszukiwać się jednoznacznego rozwiązania. Nie ma więc przykładowo utopii architektury – nie ma bowiem jednej, ponadczasowej odpowiedzi na poszukiwania architektów. Są jednak i takie obszary ludzkiej wiedzy, w których odpowiedź na fundamentalne pytanie zakończyłaby wszelkie przyszłe dociekania badawcze. Jedną z takich dziedzin wiedzy jest epistemologia, zaś dążenie do odkrycia ostatecznych źródeł poznania Leszek Kołakowski nazywa utopią epistemologiczną.

Dyskusja filozofów na temat dotarcia do prawdy szczególnie intensywnie rozwijała się w okresie nowożytności, zaś filozofem, który zadał pytanie dotyczące możliwości dotarcia do niewzruszonej pewności, był Kartezjusz. Dążenia zorientowane wokół zagadnienia utopii epistemologicznej stały się poniekąd motorem napędowym filozofii aż do czasów współczesnych. Na początku XX wieku problem dotarcia do podstawy podstaw podjął Edmund Husserl, który poprzez redukcję fenomenologiczną dążył do stanu wyzbycia się wszelkich osądów świadomości - pragnął być czystym podmiotem poznawczym. Jednak niezależnie od poziomu refleksji, człowiek jest mocno osadzony w świecie, w którym żyje, w

⁶⁵ Ibidem, s. 12 – 13.

doświadczeniu, oraz języku, którego używa. Choć Husserlowi nie udało się ostatecznie zrealizować wyznaczonego planu, to jednak wytyczył drogi rozważań epistemologicznych na następne dekady. Dalsze dzieje utopii epistemologicznej wiążą się ze szturmem, jaki przypuścił na wiarę w możliwość dotarcia do podstawy podstaw relatywistyczny naturalizm interpretujący akty poznawcze człowieka jako biologiczne reakcje obronne⁶⁶. W rezultacie ani transcendentalna fenomenologia, ani pozytywizm logiczny nie podołały postawionym sobie zadaniom. Zdaniem Kołakowskiego wiara filozofów w dotarcie do ostatecznych danych wiedzy, zwana przez niego utopią epistemologiczną, pod naporem pragmatyków i relatywistów chwilowo obumarła⁶⁷.

Innym obszarem ludzkiej wiedzy, w której widoczne są starania człowieka nakierowane na uzyskanie pewności, wiedzy niepodważalnej i ostatecznej, jest filozofia społeczna, zaś samą wiarę w możliwość dotarcia do podstaw Kołakowski nazywa utopią społeczną. Cechą tak rozumianej utopii jest między innymi idea doskonałego braterstwa między ludźmi. Ta właśnie cecha przesądza, że tak konstruowane utopie społeczne są niezgodne z ludzką naturą - a przez to nierealizowalne. Człowiek będąc istotą twórczą, przez to zaś dążąc do wyznaczonych celów, wchodzi w liczne konflikty. Ogólnospołeczne braterstwo między ludźmi wyklucza kategorię konfliktu, tak więc próba realizacji utopii łączy się z koniecznością wyeliminowania tej konstytutywnej cechy człowieka, jaką jest twórczość. Konsekwencje dla człowieka mogą być tragiczne – tak rodzi się totalitaryzm. „Wykonalna utopia musiałaby zasadzać się na założeniu, iż ludzie utracili zdolność tworzenia i wolność, że różnorodność form ludzkiego bytowania, a zatem i życie osobowe zostały zniszczone, że wszyscy ludzie osiągnęli stan doskonałego zaspokojenia swoich potrzeb i zaakceptowali jako coś naturalnego wieczną i zabójczą stagnację”⁶⁸. Drugą cechą utopii społecznych jest wiara utopistów w równość społeczną. Droga jednak do tego ideału jest trudna. Utopiści dostrzegali szereg przeszkód – własność prywatną, która szczególnie mocno dzieli ludzkość na majątnych i ubogich, lepszych i gorszych, czy złe instytucje społeczne, te bowiem kształtują w człowieku negatywne cechy. I to właśnie przekształcenie społecznych instytucji jest jednym z ważniejszych kroków na drodze do świata doskonałego. To one mają kształcić w człowieku uczucie braterstwa. Konsekwentna utopia, respektująca do granic możliwości zasadę braterstwa i równości, prowadzi do zaniku wszelkich przejawów indywidualności człowieka. Każdy członek takiej wspólnoty jest odbiciem innego. Utopię taką postrzegać można w

⁶⁶ Ibidem, s. 14 - 15.

⁶⁷ Ibidem, s. 16.

⁶⁸ Ibidem, s. 21.

kategoriach estetycznych – bez jakichkolwiek chropowatości. Nie ma tam miejsca na asymetrię. Przejawy indywidualizmu Kołakowski zρέcznie porównuje do wylaniających się z neoplatońskiej Jedni emanacji. Tylko ich zanegowanie pozwala wrócić do doskonałości⁶⁹.

Jednak i w przypadku utopii społecznych, podobnie jak utopii epistemologicznych, Kołakowski uważa, iż ostatnie dekady XX wieku świadczą raczej o ich zmierzchu, zaś miejsce ich zajęły, przestrzegając przed dążeniem do ideału, antyutopie. Zdaniem autora *Moich słusznych poglądów na wszystko* czasy współczesne przesiąknięte są podejściem antyutopijnym – człowiek jakby pogodził się ze swymi ograniczeniami poznawczymi. Poza filozoficzną niemocą epistemologów, doświadczeniami systemów politycznych pierwszej połowy XX wieku, przesłanek co do antyutopijnej atmosfery intelektualnej dostarczają również osiągnięcia naukowe – wśród nich zaś zasada Heisenberga i twierdzenie Gödla odgórnie nakładające ograniczenia na nasze poznawcze starania⁷⁰.

Do definicji utopii określanych przez Cyrzan jako wąskie, zaliczyć można i tę, zaproponowaną przez Isaiaha Berlina. W jego rozumieniu utopia jest to pewien nieprzekraczalny stan będący realizacją celów człowieka wynikających z jego natury. Utopie są statyczne – jakakolwiek zmiana prowadzić może tylko w stronę czegoś gorszego.

Wśród definicji utopii, które zakresowo zgodne są z kryterium definicji utopii rozumianych w sposób wąski, jest również ta zaproponowana przez Karla Raymunda Poppera. Stosunek autora *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* do kwestii utopii społecznych jest niejako przeniesieniem jego rozważań z dziedziny filozofii nauki. Tak jak w kwestii dotarcia do prawdy uznaje jedynie hipotetyzm, odrzucając tym samym pewność (jest więc zdecydowanym przeciwnikiem utopii epistemologicznych), tak też w dziedzinie filozofii społecznej jest wrogiem wcielania w życie wszelkich projektów zakładających dotarcie do ideału. Zgodnie z jego definicją, utopią jest całościowy, finalistyczny projekt społeczeństwa idealnego. W tak rozumianej utopii dalsza ewolucja nie jest już możliwa – wszystko określone jest z góry – wraz ze szczegółową drogą jej realizacji. Utopia jako zamknięty projekt staje się dla Poppera punktem wyjścia do rozważań nad tragicznymi konsekwencjami prób przebudowy społeczeństwa jako całości. Analizuje on cały proces, który rozpoczynając się od nieegoistycznych intencji utopisty, wiedzie aż do totalitarnego porządku, gdzie ciągle oddalający się cel projektu uruchamia maszynę kłamstw i ogólnospółecznej kontroli.

Szereg myślicieli mówiąc o utopii ma na myśli coś innego niż tylko określony, transcendentny względem rzeczywistości projekt społeczeństwa idealnego. Utopie

⁶⁹ Ibidem, s. 20 – 25.

⁷⁰ Ibidem, s. 18 - 19.

definiowane w ten sposób częstokroć utożsamiane są z pewnym potencjałem – motorem wszelkich przemian, wizją, nawet nadzieją. Właśnie takie projekty ma na myśli Cyrzan, mówiąc o utopiach w znaczeniu szerokim. Tu z kolei ważny jest inny aspekt myślenia utopijnego. Niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą realizacja idealnych łańcuchów społecznych wiąże się z ich zamkniętością – stopniem najwyższej doskonałości, gdzie każda zmiana może być tylko zmianą na gorsze. J. M. Bocheński za zabobon uważa przeświadczenie, że „[...] utopia, choć wiadomo, że jest fałszywym, niemożliwym ideałem, jest mimo to pożyteczna, bo zapładnia myśl ludzką i pobudza do czynu”⁷¹.

Gros jednak myślicieli w utopii dostrzega właśnie tę ich rolę w życiu społecznym. Choć zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie ze sobą niosą projekty utopijne, to jednak postrzegają je jako niezwykle istotne składniki ludzkiego życia. Jakie byłoby życie bez utopii, bez nadziei na spełnienie, szczęście? Jacek Breczko w tekście *Niezbędność ideałów* przedstawia społeczeństwo bezutopijne. Jest to społeczność konsumpcyjna, niewierząca, pozbawiona idealizmu. „Utopia jest zatem potrzebna. Po pierwsze, ze względów pragmatycznych, ze względu na zdrowie i siłę społeczności. Po drugie, społeczność pozbawiona utopii jest społecznością – gdy się patrzy z zewnątrz – szpetną: sami ludzie przyziemni.[...] Po trzecie, w takiej społeczności mielibyśmy wzrost drapieżności, liczyliby się bowiem tylko doraźny triumf. Po czwarte, ludzie zanurzeni w beznadziejnej konsumpcyjnej mazi (choćby to była czekolada) byłiby najpewniej nieszczęśliwi”⁷². Breczko dzieli utopie na immanentne i transcendentne. Oba te rodzaje generują jednak w przypadku prób ich realizacji niebezpieczeństwo ujednolicania, pozbywania się przez realizatorów planu różnorodności życia społecznego. Utopie transcendentne to te, które ideał umieszczają poza sferą życia doczesnego. Fundamentem teoretycznym tego rodzaju utopii miała być platońska teoria idei. Człowiek doświadczy szczęścia w świecie idealnym i niezmiennym dopiero po śmierci. Drugi rodzaj utopii nazywa immanentnymi. Są to wszelkie próby konstruowania idealnych łańcuchów społecznych w życiu doczesnym. Zarówno pierwszy, jak i drugi rodzaj utopii charakteryzuje skłonność do niwelowania różnic w życiu społecznym. W tak rozumianych utopiach nie ma miejsca na tolerancję. Najwyższym standardem, do którego dążą filozofowie, a który niewątpliwie osiągnął Dôm Deschamps w swej utopii, jest jedność oraz równość. Projekt Deschamps – XVIII-wiecznego mnicha benedyktyńskiego, autora

⁷¹ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Słowo Niepodległe, Warszawa 1988, s. 111.

⁷² Jacek Breczko, *Niezbędność ideałów*, [w:] *Tolerancja* pod red. Maria Szyszkowska, Tomasz Kozłowski, Spółdzielnia Wydawnicza Anagram, Warszawa 2003, s. 46.

dzieła *Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*⁷³ - przedstawia społeczność identycznych ludzi, mieszkających w identycznych budynkach. Nie ma tam strażników ani władców – wszyscy są identyczni i wspólnie oddają się mrówczej pracy. Jest to skrajny przykład utopii transcendentnej, wykluczającej wszelkie znamiona indywidualizmu w myśl zacierania różnic społecznych⁷⁴.

Mamy więc z jednej strony utopie, które poprzez dążenie do ujednolicania życia społecznego generują niebezpieczeństwo totalitaryzmu i zniewolenia, z drugiej zaś strony życie w społeczeństwie bezutopijnym – pozbawionym wszelkich ideałów, nadziei na spełnienie. Jacek Breczko w drugiej części pracy przedstawia swój projekt zmodernizowanej utopii łączącej utopie transcendentne z ideą tolerancji. Taki zestaw wartości gwarantuje współistnienie różnych koncepcji życia szczęśliwego. Nie odmawia również prawa bytu utopiom immanentnym, które adoptując ideę tolerancji, stają się „[...] godną polecenia odtrutką na masowe poczucie bezsensu i przyziemny materializm”⁷⁵. Utopie takie ubogacają społeczność o pewne cele, do których można świadomie dążyć. Czy jednak projekty takie nie są już w praktyce realizowane? Niektórzy sądzą, że tak. Zarówno Honorata Cyrzan, jak również Marta Zakrzewska, opisują południowoindyjską społeczność Auroville. Sposób funkcjonowania tej utopii po części odpowiada kryteriom tolerancyjnej utopii immanentnej Breczki. Aurovillianin w każdej chwili może opuścić społeczność – uszanowana zostaje zasada dobrowolności uczestnictwa w projekcie. Ta cecha nowych utopii stanowi rzekomo konsekwencję tragicznych doświadczeń wielkich utopii XX wieku.

Nad problemem balansowania pomiędzy utopią generującą niebezpieczeństwo zniewolenia, a bezideowością życia społecznego zastanawiał się również wspomniany już Leszek Kołakowski. Wprawdzie obecne czasy charakteryzuje jako bezutopijne – jego stosunek do utopii jest zdecydowanie negatywny, to jednak zauważa ich niezwykle istotną rolę kulturową. Sprowadza się ona do zachowania równowagi pomiędzy podejściem sceptycznym, ograniczającym ludzką potrzebę świadomego dążenia do celu idealnego, a podejściem utopijnym. W tym wypadku jednak ważnym jest, aby utopijne dążenia nie przybierały formy politycznych programów – aby pozostały tylko pewnymi drogowskazami. „Zwycięstwo utopijnych mrzonek oznaczałoby totalitarny koszmar i całkowity upadek cywilizacji, podczas gdy niekwestionowane panowanie ducha sceptycyzmu skazałoby nas na

⁷³ Patrz: Dom Leger-Marie Deschamps, *Prawdziwy system, czyli rozwiązanie zagadki metafizyki i moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967.

⁷⁴ Ibidem, s. 43 -45.

⁷⁵ Ibidem, s. 49.

beznadziejną stagnację – bezruch, który najmniejszy przypadek mógłby łatwo zmienić w katastrofalny chaos”⁷⁶.

Drugi rodzaj definiowania utopii – szeroki, wskazuje na jej postępowy charakter. Podczas gdy realizacja utopii finalistycznych, stanowiących projekt transcendentny względem *status quo*, wiąże się zazwyczaj z drastyczną reorganizacją życia społecznego, projekty utopijne rozumiane jako pewna wizja czegoś lepszego mają charakter ewolucyjny. Najważniejszą ich funkcją jest zapładnianie ludzkiej myśli, motywowanie do działania zmierzającego w stronę czegoś lepszego, niż było dotychczas. Utopia nie godzi się na świat zastany – jest możliwością, którą trzeba wyswobodzić z <więzienia egzystencji>⁷⁷.

Ernest Bloch utopii nie uważał za idee wywrotowe. Są one drogowskazami mającymi swe źródło w skodyfikowanej sferze tradycji – w tzw. „już - nie”. Jest to przeszłość, którą człowiek już poznał. „Jeszcze – nie” to przyszłość pełna oczekiwań zawartych w świecie, ku którym człowiek się kieruje⁷⁸. Utopia w tym znaczeniu rezygnuje z doskonałości – staje się czymś niedookreślonym. Jej zadaniem jest wskazywanie kierunku, usensowienie życia. Rezygnacja z doskonałości to także w pewnym sensie zabezpieczenie przed największym niebezpieczeństwem utopijnego myślenia, jakim jest usprawiedliwianie czynów w imię jakiegoś określonego stanu idealnego.

W tak szerokiej definicji utopii, jaką zaproponował Ernst Bloch, mieszczą się zjawiska wykraczające poza tradycyjne rozumienie tego pojęcia. Wśród nich dość kontrowersyjna na pierwszy rzut oka utopia indywidualizmu. Samo pojęcie utopii zazwyczaj odnosiło się do społecznych łańdów – prób ich konstruowania i w niektórych przypadkach realizacji. Jednak utopia w pojęciu Blocha to dążenie do czegoś zdeterminowanego przez tradycję. Jest to dążenie, którego cel nie jest określony. Indywidualizm w tym znaczeniu odnosi się do realizacji własnych celów, w opozycji do społecznie przyjętych wartości⁷⁹.

Indywidualizm odróżnić należy więc od egoizmu, ten bowiem przejawia się w zainteresowaniu jedynie swą własną osobą, czy od anarchizmu indywidualistycznego, który podkreślał absolutną wolność człowieka względem wszelkich instytucji, przede wszystkim zaś państwa. Indywidualizm w interesującym nas znaczeniu nie odrzuca władzy, lecz obniża jej status.

Utopia indywidualizmu to zjawisko będące konsekwencją procesu wyzwiania się jednostki ludzkiej. Dotyczy to zarówno płaszczyzny społecznej, gdzie rodząca się demokracja

⁷⁶ Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, op. cit., s. 31.

⁷⁷ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit. s. 11.

⁷⁸ Ibidem, s. 8 – 9.

⁷⁹ Ibidem, s. 60 -61.

rozbiła strukturę odpowiedzialności człowieka za inne pokolenia (społeczeństwo arystokratyczne), jak również na płaszczyźnie moralnej. W tym drugim przypadku człowiek zyskał wolność samostanowienia – sam może decydować jak jego życie ma wyglądać. Szczególnie intensywnie utopia indywidualizmu rozwijała się w latach sześćdziesiątych XX wieku. Jednym z naczelných haseł tamtej dekady była samorealizacja. Wtedy też miała miejsce rewolucja kulturalna, której manifestacje dało się zauważyć w licznych dziedzinach życia – począwszy od stroju, a skończywszy na sztuce. Wkrótce potem owoce rewolucji kulturalnej zaadoptowane zostały na rzecz rewolucji konsumenckiej – stały się dobrami kultury masowej⁸⁰.

Utopia indywidualizmu jest więc zjawiskiem, które bazując na koncepcji wolności samostanowienia człowieka, jak również na pojęciu utopii Blocha, jako pewnym kierunkowskazie bez ściśle określonego celu, wciąż się rozwija. Jak wskazuje Cyrzan, zakres wolności człowieka stale się poszerza. Analizując tę utopię, autorka *O potrzebie utopii* konstruuje model indywidualisty początku trzeciego tysiąclecia, zastrzegając jednak, iż jest to jedynie typ idealny, jako że zgodnie z rozumieniem utopii Blocha, nie jesteśmy w stanie przewidzieć celu, do którego proces ten zmierza. Jest to jedynie pewien kierunek.

Indywidualista kierując się takimi wartościami jak wolność czy przyjemność odrzuca wszelkie łączniki z tradycją, z tym, co go w pewien sposób wiąże. Charakteryzują go cechy takie, jak brak zaangażowania przy jednoczesnej chęci doznawania nowych wrażeń, brak przywiązania do miejsc oraz osób. Jest to „człowiek drogi”, który jeśli wyczuje rodzącą się więź, czy to względem drugiego człowieka, czy też czegokolwiek innego, w imię indywidualnej wolności rezygnuje z tych ograniczeń. Nie dotyczy to bliskości fizycznej, w tym bowiem przypadku nie wyczuwa zagrożenia co do jego wciąż poszerzanego obszaru wolności. Utopia indywidualizmu znajduje również odniesienie względem religii. Indywidualista religii nie odrzuca. Potrzebuje jej dla swego doczesnego szczęścia. Różnica polega jednak na tym, iż odrzuca on całą instytucjonalną powłokę religii. Nie przyjmuje również tego, co jest mu dane. Kierując się własnym upodobaniem i doświadczeniem, dokonuje wyboru, co do rodzaju religii oraz odbywanych praktyk. Często zwraca się w stronę religii orientalnych, czy też tworzy swą własną mieszankę spajającą elementy różnych religii. W ten sposób indywidualista czuje związek z drugim człowiekiem i światem⁸¹.

Utopia indywidualizmu będąc przykładem utopii definiowanych w sposób szeroki zakresowo przekracza wszelkie utopie finalistyczne.

⁸⁰ Ibidem, s. 63.

⁸¹ Ibidem, s. 70 – 71.

W tej sytuacji można zadać pytanie dotyczące istoty pojęcia utopii – ta bowiem, w obliczu tak wielu sposobów definiowania tego pojęcia, traci swą wyrazistość. Wszelkie uproszczenia mogą jedynie zjawisko to zubożyć. Niewątpliwie jednak punktem wspólnym wszystkim definicjom utopii jest zanegowanie *status quo*. Sprzeciw wobec zastanej rzeczywistości staje się punktem wyjścia poszukiwań lepszego świata. Utopie finalistyczne prezentują efekt końcowy – Popper utopistów takich oskarżyłby o arogancję intelektualną, utopie drogi starają się wskazać kierunek. W pierwszym przypadku nie daje się uniknąć pojęcia doskonałości – w rozumieniu wielu przeciwników utopii jako gotowych rozwiązań, to właśnie finalna doskonałość generuje niebezpieczeństwo totalitaryzmu. W drugim przypadku doskonałość zostaje wyeliminowana - utopia jest wizją rozwoju, raczej ewolucji istniejących stosunków, niżli ich zanegowaniem. Utopia definiowana w sposób szeroki wskazuje kierunek – nie cel.

Takiego lepszego świata poszukuje przykładowo Peter Singer. Nie daje on gotowego rozwiązania jak świat ma wyglądać. Raczej wskazuje pewien kierunek rozwoju. Kierunkiem tym jest ewolucja społeczeństw w stronę jednego społeczeństwa światowego, zarządzanego przez ogólnoswiatowy rząd. Jednak wizja Singera nie rości sobie prawa do doskonałości. Dostrzega on problemy związane z funkcjonowaniem tak rozwiniętych organów legislacyjnych. Ewolucja całego procesu, w przeciwieństwie do rozwiązań proponowanych przez utopistów przedstawiających wizje łańdów idealnych, nie pomija problemów tu i teraz. Analizując obecną rzeczywistość społeczną, Singer wskazuje na te czynniki, które proces tworzenia społeczeństwa światowego hamują. Wśród nich wskazuje na postawę Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które nie wykazują chęci uczestnictwa w fundamentalnych dla dalszego postępu, międzynarodowych programach⁸².

Projekty utopii finalistycznych zazwyczaj drastycznie zrywają z zastaną rzeczywistością społeczną i narzucają całkiem nowe zasady. Utopie definiowane w sposób szeroki jedynie kierunkują rozwój, nadają mu pewne wytyczne. Przytoczony niżej cytat obrazuje taki właśnie sposób myślenia. „Piętnasty i szesnasty wiek słynął jako epoka odkrywczych wypraw, które udowodniły, że ziemia jest kulą. W osiemnastym wieku pojawiły się pierwsze proklamacje powszechnych praw człowieka. Podbój kosmosu w dwudziestym wieku pozwolił istotom ludzkim spojrzeć z zewnątrz na naszą planetę i ujrzeć ją w całkiem dosłownym sensie jako jeden świat. Obecnie w dwudziestym pierwszym wieku stoi przed nami zadanie zbudowania odpowiedniej formy rządu dla tego jednego świata. Jest to ogromne

⁸² Peter Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 2006, s. 207 – 210.

wyzwanie moralne i intelektualne; nie możemy przy tym odmówić jego podjęcia. Przyszłość świata zależy od tego, jak dobrze się z nim uporamy”⁸³.

Mimo wielości podziałów i terminologii stosowanej w opisach charakteru utopii – nie można nie zauważyć, że często bywają one zbieżne w swych konstatacjach. I tak typologia zaproponowana przez Honoratę Cyrzan pokrywa się po części z przywołanym przez Jerzego Szackiego podziałem na utopie spokojnej szczęśliwości, dynamiczne utopie lepszej przyszłości oraz eupsychie⁸⁴. Pierwszy z rodzajów utopii dotyczy takich wizji, które przedstawiają statyczny model ładu społecznego. Model taki raz na zawsze określa warunki, które muszą być spełnione, aby stosująca je społeczność mogła żyć szczęśliwie. Drugi rodzaj utopii – utopia lepszej przyszłości, nie określa ideału. Jest wyznacznikiem kierunku, w którym ludzkość powinna podążać, aby żyć lepiej. Eupsychie z kolei rezygnują z prób konstruowania ładów społecznych, zaś cały ciężar odpowiedzialności za dążenie do lepszego świata przenoszą na człowieka. Utopiści ci zadają pytania dotyczące człowieka – jaki być powinien. Typologia ta zakresowo więc zbliżona jest do tej przedstawionej powyżej – inaczej jedynie rozmieszcza akcenty. Utopie te, to z jednej strony statyczne projekty szczęśliwych społeczności, w których jakakolwiek zmiana może być jedynie zmianą na gorsze, następnie to utopie dynamiczne rezygnujące z jednoznacznie określonej doskonałości – wskazujące kierunek zmian, oraz utopie, w których chodzi „[...] nie tyle o przebudowę społeczeństwa, ile o przebudowę ludzkiej psychiki”⁸⁵.

Różnorodność utopii i problemy związane z próbą ich uporządkowania wynikają ze zmienności ludzkich zainteresowań. Zainteresowania te po części wiązały się z historyczną chwilą, która generowała takie, a nie inne problemy i to one określały horyzont ludzkich poszukiwań. Różnorodność ta nie dotyczy jednak wyłącznie obszarów zainteresowań charakterystycznych dla poszczególnych okresów historycznych. W jednym czasie bowiem powstawały utopie, których recepty na naprawę rzeczywistości społecznej diametralnie się różniły. Tu zaś przyczynę takiego stanu rzeczy upatrywać można w różnicy poglądów utopistów co do mechanizmów życia społecznego. Rozwiązania utopistów są wyrazem ich własnych poglądów co do środków, za pomocą których zmienić można całość życia społecznego.

Tak więc wyróżnić można cały szereg utopii zorientowanych wokół problematyki własności prywatnej. Utopiści, tu szczególnie socjalistyczni, czy komunistyczni, znajdowali

⁸³ Ibidem, op. cit. s. 211.

⁸⁴ Przywołane przez Jerzego Szackiego utopie spokojnej szczęśliwości oraz utopie lepszej przyszłości zostały wyodrębnione przez Franka E. Manuela. Eupsychie zaś nazwane zostały przez Abrahama H. Masłowa.

⁸⁵ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 54.

rozwiązania, które w ich mniemaniu wynikały ze znakomitej znajomości mechanizmów życia społecznego i gwarantować miały społeczną szczęśliwość. Innym polem zainteresowań utopistów był problem zniesienia przemocy politycznej – kwestia władzy państwowej. Powstawały więc projekty, w których ludzkie szczęście warunkowane było likwidacją instytucji państwa. W odpowiedzi na przywołane utopie powstawały takie, które szczęście społeczności upatrywały we wzmożonej kontroli społecznej, bądź w takim ładzie społecznym, gdzie własność prywatna jest bezwzględnie nienaruszalna⁸⁶.

Bodaj jedną z najbardziej dzisiaj znanych typologii utopii zaproponował Jerzy Szacki. Jego zasada porządkująca nawiązująca do dzieła *The Story* L. Mumforda, dzieli utopie ze względu na różnorodne potrzeby duchowe, jakie one zaspokajają. Tak więc z jednej strony wyszczególnił te projekty utopijne, które jako wizje idealnych ładów społecznych, pozostawały jedynie w sferze marzeń utopisty. Stanowiły swego rodzaju ucieczkę od rzeczywistości – stąd ich nazwa – utopie eskapistyczne. Z drugiej strony wyszczególnił projekty, które w zamyśle swego twórcy stanowiły program naprawy świata. Utopista z konsekwencją dążyć będzie do urzeczywistnienia wizji idealnego ładu społecznego. Utopie tego rodzaju Szacki nazywa utopiami heroicznymi⁸⁷.

Te dwa rodzaje utopii stały się osią konstrukcyjną dalszego porządkowania tego zróżnicowanego zjawiska. I tak w ramach utopii eskapistycznych Szacki wyróżnia utopie miejsca, utopie czasu, oraz utopie ładu wiecznego. W skład utopii heroiczych wchodzi takie gatunki jak utopie zakonu i niezwykle niebezpieczne utopie polityki. Utopie miejsca idealny ład społeczny lokują w jakimś bliżej nieokreślonym miejscu – czy to wyspie, czy nieznanym ładzie. Tam też z dala od niedoskonałości świata funkcjonuje społeczeństwo urządzone w sposób idealny. Szacki przytacza szereg tytułów znakomitych dzieł, które idealne łądy społeczne lokalizują właśnie w jakimś miejscu. Wśród nich znaleźć możemy dobrze znaną nam *Utopię* T. Morusa, *Państwo Słońca* T. Campanelli, *Opis Rzeczypospolitej Chrystianopolitańskiej* J. V. Andreae, *Nową Atlantyde* F. Bacona, *Tamten Świat* Cyrano de Bergeraca, czy też drugą księgę *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadków* I. Krasickiego⁸⁸. Tego rodzaju utopie stanowią wyraz tęsknoty człowieka za życiem pozbawionym bólów dnia codziennego, ale także wyraz niezadowolenia z sytuacji politycznej, czy też ogólnej kondycji społeczeństwa.

⁸⁶ Ibidem, s. 51 – 55.

⁸⁷ Ibidem, s. 55 – 57.

⁸⁸ Ibidem, s. 65.

Tęsknota za ideałem w przypadku utopii eskapistycznych nie znajduje pokrycia w działaniach praktycznych autora. Jest ucieczką w sferę marzeń, gdzie z dala od polityki utopista znajduje ukojenie. Tego rodzaju utopie z jednej strony alienują człowieka w zamkniętym świecie jego fantazji, z drugiej zaś strony mają silne oddziaływanie inspirujące odbiorców dzieła do przekraczania pewnych realnych politycznych alternatyw⁸⁹. Jak już wspominałem w pierwszym podrozdziale niniejszego rozdziału okresem, w którym utopie miejsca rozwijały się niezwykle intensywnie, były czasy odkryć geograficznych. Wtedy to opisy miejsc jeszcze niepoznanych stymulowały ludzką fantazję.

Utopie czasu podobnie jak utopie miejsca lokują idealne społeczeństwa poza sferą dostępną człowiekowi. Jeśli utopie miejsca idealne społeczeństwa lokowały na nieznanym lądzie, o tyle utopie czasu umieszczają je gdzieś daleko w przyszłości, bądź zamierchłej przeszłości. Ta perspektywa wskazuje na niedoskonałość czasów obecnych. Ten rodzaj utopii, szczególnie zaś idea raju utraconego, w wielu perspektywach bliski jest potocznemu doświadczeniu człowieka. Tendencje do idealizowania przeszłości częstokroć bywają mocniejsze od faktów podważających zasadność tego rodzaju praktyk. Szacki przywołuje przykład idealizowania przez społeczeństwo polskie okresu PRL. I choć można przywołać wiele faktów przemawiających za stwierdzeniem, iż życie w czasach obecnych jest bardziej komfortowe oraz daje człowiekowi o wiele więcej możliwości, to jednak duża część społeczeństwa wspomina minione czasy z nostalgią. Stąd też utopie miejsca lokujące ideał w przeszłości występowały w historii filozofii od najdawniejszych czasów. Dość wspomnieć tutaj o starożytnej sumeryjskiej legendzie opiewającej czasy, gdy istniał kraj, w którym ludzie nie umierali, czy też cytowany na początku rozdziału tekst Hezjoda o złotym wieku. Również Platon utopię swoją lokuje w przeszłości⁹⁰.

Utopie czasu przeszłego przybierały jednak różne formy. Wśród nich wymienić można koncepcję stanu naturalnego upatrującą szczęście człowieka w braku zależności społecznych – czy to ze względu na problem własności prywatnej, czy też władzy państwowej. „Jeżeli istniejące instytucje społeczne oceniano się [...] negatywnie, łatwo było dopatrzeć się w stanie naturalnym utraconego przez ludzkość raju”⁹¹. Idea ta wykorzystywana była już w starożytnej Grecji, lecz szczególnym powodzeniem cieszyła się w okresie krytyki ustroju feudalnego. Utopia ta lokując ideał w przeszłości służyć miała krytyce *status quo*.

⁸⁹ Ibidem, s. 65 – 83.

⁹⁰ Ibidem, s. 91 – 93.

⁹¹ Ibidem, s. 94.

Inną utopią czasu przeszłego było powszechne w okresach renesansu i oświecenia idealizowanie starożytnej Grecji oraz Rzymu. Intencje utopistów były jednak podobne – wskazywali na różnice w większości dziedzin życia społecznego. Oczywiście ideał stanowiły stosunki społeczne okresu starożytności. Szacki przywołuje również postać Fryderyka Schillera, który ideał grecki przeciwstawia patologii ustroju kapitalistycznego. To w Grecji człowiek był niezależnym, czuł zarazem więź z drugim człowiekiem. Człowiek współczesny Schillerowi jest egoistyczny, pozbawiony człowieczeństwa⁹². Umieszczanie stanu idealnego w przeszłości jest *de facto* wyrazem braku określonej wizji przyszłości i zarazem stwierdzeniem niezadowolenia ze stanu obecnego.

W ramach utopii miejsca są i takie projekty, które ideał lokują nie w bliższej bądź dalszej przeszłości, lecz w przyszłości. Analizując tego rodzaju wizje Szacki podkreśla zerwanie ciągłości pomiędzy określonym *status quo* a opisanym światem z przyszłości. Utopista określając ideał neguje zarazem wartości świata, w którym żyje. To zdaniem Szackiego stanowi też pierwszy warunek uznania danego projektu za utopijny. Dana utopia prospektywna musi być zaprzeczeniem rzeczywistości społecznej współczesnej autorowi. Drugi warunek odnosi się do konieczności nakreślenia przez utopistę jakiegoś stanu finalnego. Szczególnie wymóg taki dotyczy XIX wiecznych teorii postępu. O ile przedstawiona wizja stanowi jedynie przeświadczenie o ciągłym postępie ludzkości – bez określenia stanu docelowego, według Szackiego nie spełnia warunków utopii miejsca. Utopią są te spośród wizji postępu, które negując wartości świata współczesnego autorowi, kreują jakąś określoną rzeczywistość finalną, w której społeczność doznaje spełnienia. Typowymi utopiami prospektywnymi były nieco starsze od idei postępu różne odmiany milenaryzmu. Stanem ostatecznym kreślonym przez średniowiecznych wizjonerów miało być powstanie Królestwa Bożego na ziemi. Przejęcie władzy przez Mesjasza zakończyć miało okres ludzkiej niesprawiedliwości. Wszyscy ludzie począwszy od tych czasów żyć mają w harmonii i szczęśliwości. Mamy zatem zanegowanie wartości świata współczesnego autorowi i przedstawienie wizji finalnej szczęśliwości. I choć dzisiejsze czasy raczej sprzyjają powstawaniu wizji przyszłości o charakterze antyutopijnym, to jednak ten sposób myślenia odnoszący się do celów przyszłości znajduje zastosowanie w wielu dziedzinach życia człowieka⁹³.

Trzecim wyszczególnionym przez Szackiego gatunkiem wchodzącym w skład utopii eskapistycznych, jest utopia ładu wiecznego. O ile wspomniane wyżej gatunki odwołują się

⁹² Ibidem, s. 92 – 98.

⁹³ Ibidem, s. 103 – 110.

bądź to do pewnego miejsca, bądź też czasu, utopia ładu wiecznego podstawę swą opiera na idei czy to Boga, Natury, czy też Rozumu. Tak rozumiana utopia częstokroć staje się podwaliną innej utopii – przemawiającej już do człowieka w sposób charakterystyczny dla utopii miejsca, czy utopii czasu. Podstawowa zasada tych trzech gatunków utopii jest identyczna. Chodzi o zanegowanie porządku współczesnego autorowi projektu, oraz przedstawienie jakiegoś pozytywnego stanu. Utopia ładu wiecznego odwołując się do jakiejś konkretnej idei, przedstawia postulowaną rzeczywistość w opozycji do realnie istniejącej – patologicznej rzeczywistości społecznej. Do projektów o tym charakterze zaliczyć można wszystkie koncepcje o charakterze postulatycznym, które krytykując zastaną rzeczywistość opierają się przykładowo na prawie naturalnym. Względem natury, wszyscy ludzie są równi – nie ma własności prywatnej, czy zależności pan – niewolnik. Utopiści, którzy wskazują na porządek społeczny normowany poprzez idee natury czy rozumu, wykazują brak zaufania względem wszelkich urządzeń społecznych takich, jak zarządzające instytucje. Oni poszukują czegoś trwalszego. Jednym z dzieł piętnującym stosunki wówczas panujące, było dzieło Morelly'ego *Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw*. Uważał on, iż współczesne mu zasady życia społecznego zbyt oddaliły się od wytycznych, jakie określa prawo naturalne. Tworzy więc kodeks określający reguły organizacyjne doskonałego społeczeństwa.

Schemat odwoływania się do transcendentnej względem mechanizmów ładu społecznego idei powtarza się w historii ludzkości przy okazji większości postulatycznych projektów negujących zastany porządek – w tym przy Wielkiej Rewolucji Francuskiej z 1789 roku. To wiara w prawa natury sankcjonowała krwawe zmiany ustrojowe dokonywane w imię haseł „wolności” i „równości”. „Wszyscy ci myśliciele, mimo licznych dzielących ich różnic, wierzą wytrwale w możliwość wykrycia jakiegoś uniwersalnego prawa naturalnego, którego znajomość pozwoli ludzkości wyzwolić się od błędów i zorganizować wreszcie rozumnie swe życie społeczne, możliwość wykrycia jakiejś jednej, jedynej zasady skupiającej w sobie wszystkie prawdy wszechświata, społeczeństwa i człowieka”⁹⁴. Schemat ten znajduje również zastosowanie w myśli chrześcijańskiej, gdzie w obliczu Boga wszyscy ludzie są równi. To zaś stanowi punkt wyjścia konstrukcji krytycznych względem przejawów nierówności, czy to projektów, postulatów, czy też utopii. Jest to również przyczynek do tworzenia utopii klasztoru – miejsca, w którym określone zasady wcielane zostają w życie⁹⁵.

Te ostatnie jednak Szacki kwalifikuje już do drugiego rodzaju utopii – utopii heroicznych. Utopie eskapistyczne, jak wyżej wspomniałem, mogą pośrednio przyczynić się

⁹⁴ Ibidem, s. 127.

⁹⁵ Ibidem, s. 111 – 130.

do zmiany stosunków społecznych, chociażby poprzez silne oddziaływanie głoszonych idei, czy inspirację. Same jednak z siebie utopie te nie nawołują do działania. Utopie heroiczne, będąc z założenia programami mającymi urzeczywistnić projekt utopisty, bywają niezwykle niebezpieczne. Szacki utopie te dzieli na utopie zakonu oraz utopie polityki.

Utopie zakonu ze względu na swą dwoistość form stanowią stadium pośrednie pomiędzy omówionymi utopiami eskapistycznymi oraz utopią polityki. Z jednej bowiem strony utopia zakonu, gromadząc grupę ludzi, która kierując się pewnym odmiennym od powszechnie przyjętego zbiorem wartości, realizuje swe postulaty w opozycji do powszechnie przyjętego porządku. Grupa ta tworzy swego rodzaju azyl, w którym żyje zgodnie ze swymi zasadami - bez ambicji ich upowszechniania. W takim przypadku, nie aspirując do powszechnego przeobrażenia całości stosunków społecznych, zbliża się do utopii eskapistycznych. Z drugiej strony, gdy grupa ta praktykuje przyjęte zasady z nadzieją na ich upowszechnienie, bliżej ma do utopii polityki. Przykładem utopii zakonu aspirujących do uniwersalizacji określonych w niej zasad, były czy to falanstery Fouriera, czy też Ikaria Cabeta. Projekty te miały stanowić w zamyśle ich autorów przyczynek do przebudowy świata. Utopie nastawione jedynie na praktykowanie określonego zbioru wartości, bez chęci ich upowszechniania, to przykładowo ruchy młodzieżowe z lat sześćdziesiątych – wśród nich między innymi społeczność zamieszkująca Auroville⁹⁶.

Utopie zakonu podobnie jak utopie eskapistyczne za punkt wyjścia obierają krytykę porządku zastanego. W odróżnieniu jednak od projektów utopijnych, których celem jest „ucieczka” od realnych problemów, utopie zakonu określony zbiór wartości wcielają w życie. Najbardziej bodaj charakterystycznym przykładem tego rodzaju praktyk mogą być społeczności zakonne, które w obliczu Boga składają śluby i żyją poza społeczeństwem. Wybierając drogę życia klasztornego, negują tym samym powszechnie przyjęty porządek. Nie jest przy tym konieczne, aby tak ukonstytuowana grupa ludzi zamieszkiwała w tym samym miejscu. Najważniejszym nakazem jest przestrzeganie określonego zbioru wartości. Przykładów utopii zakonu jest bardzo wiele. Na uwagę zasługują heretyckie ruchy okresu średniowiecza, które negując postawę Kościoła, jak i wczesnofeudalny porządek społeczny, postępują zgodnie z przyjętymi zasadami – niejednokrotnie wyrzekając się własności prywatnej i doczesnych uciech⁹⁷.

Jedną z utopii zakonu, gdzie społeczność kierująca się określonym zbiorem zasad przybrała formę ruchu pozaklasztornego, był XVII-wieczny kwietyzm. Ruch ten

⁹⁶ Ibidem, s. 152.

⁹⁷ Ibidem, s. 136 – 137.

upowszechnił się wśród ludzi świeckich kierowanych przez opiekunów duchowych, z „pominięciem całej zorganizowanej religijności kościelnej”⁹⁸. Zwolennicy kwietyzmu przeciwstawiali się schematyzmowi życia religijnego tworząc tym samym grupę ludzi praktykujących mistyczny ogląd bóstwa samego w sobie. Przecistawiając się ogólnie przyjętym normom, zwolennicy kwietyzmu rozproszeni po całej Europie żyli zgodnie ze swymi zasadami⁹⁹. Utopią zakonu jest ruch św. Franciszka z Asyżu. Społeczność przyjmująca tę formułę rezygnuje z wszelkich uciech życia doczesnego, a w pierwszej fazie swej działalności prowadzi życie wręcz tułaczce.

Do utopii zakonu Szacki zalicza również te wszystkie ruchy o charakterze niereligijnym i nie nawiązującym do idei komunistycznych, które określają pewne zasady postępowania i podkreślają swą odrębność względem reszty społeczeństwa. Chodzi tu o organizacje typu związków młodzieżowych z XIX wieku, które przeciwstawiając się mentalności świata „starych” tworzą wewnątrz społeczeństwa oazę nowej cnotliwości. W Polsce grupą taką był Związek Filomatów założony przez studentów Uniwersytetu Wileńskiego. Związek taki nie stanowi żadnej alternatywy politycznej względem istniejącego porządku – jest jedynie zaakcentowaniem odmiennego od reszty społeczeństwa podejścia do życia. Mamy więc zanegowanie istniejącego porządku, w tym przypadku bazującego na różnicach pokoleniowych, oraz próbę stworzenia nowej jakości życia wewnątrz tej starej struktury. Utopię taką obrazowo przyrównać można do wyspy, na której żyją ludzie kierujący się innymi względem całej reszty zasadami¹⁰⁰.

Ostatnią z wyszczególnionych w ramach tej typologii utopii, Szacki nazywa utopią polityki. To właśnie do tego gatunku utopii Karl R. Popper zastosował wszelkie swe krytyczne argumenty. To właśnie praktyczne dążenie do ideału, nieposkromione przez władze krytyczne człowieka, w konsekwencji prowadziło niejednokrotnie do wielu nieszczęść. Ten rodzaj utopii, podobnie jak utopie zakonu, rezygnuje z biernego marzycielstwa. Utopiści z premedytacją dążą do realizacji swych projektów. Szacki wskazuje na pewną problematyczność wynikającą z faktu połączenia działań politycznych z projektami utopijnymi. Problematyczność ta polega na akcentowanej wcześniej rezygnacji utopistów z realnych alternatyw, jakie podsuwa politykom sytuacja polityczno – społeczna. Utopia, będąc projektem porządku społecznego doprowadzonym do ostatecznej doskonałości, stoi w sprzeczności z decyzjami politycznymi, które niejednokrotnie podejmowane są z

⁹⁸ Leszek Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 345.

⁹⁹ Ibidem, s. 344 – 394.

¹⁰⁰ Jarzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 131 – 147.

uwzględnieniem sytuacji realnej. Utopia nie liczy się z alternatywami – przekracza wszelką gotowość do kompromisu.

Szacki jednak wskazuje, iż utopia, będąc projektem społeczeństwa doskonałego, znajduje czasem odzwierciedlenie w działaniach niektórych polityków. Sytuacji takich wskazać można bardzo wiele. Połączenie utopii oraz polityki w rezultacie prowadzić ma do przebudowy całości społeczeństwa w myśl określonych przez utopistę – polityka, planów. Rezygnuje on zatem z półśrodków – realnych szans na poprawę sytuacji społecznej. Jego ambicje są nieposkromione – chce przebudować społeczeństwo od podstaw. „Utopia abstrahuje od aktualnych podziałów politycznych, odrzuca świat istniejący wraz z jego alternatywami. Jeżeli taką samą drogę odbywają masy, utopia staje się programem politycznym, sztandarem społecznych walk”¹⁰¹. Jeśli zaś ktoś stanie na drodze do jej realizacji, w imię dobra ludzkości musi zostać wyeliminowany. Najważniejsza jest realizacja zamierzonego planu. Mechanizmy, które sprawiają, iż nieegoistyczne intencje utopisty – polityka w konsekwencji prowadzą do totalitaryzmu, są przedmiotem rozdziału dotyczącego krytyki utopii przez Karla R. Poppera.

Utopia polityki nie dotyczy już grupy ludzi żyjących zgodnie ze swymi wartościami – zmiany dotyczyć mają całej społeczności¹⁰². W historii niejednokrotnie pojawiały się jednostki, które wieściły nadejście nowego świata wolnego od niesprawiedliwości. Jednostki takie, o ile zdobywały posłuch ludu, przystępowały do realizacji swej wizji. Jednym z takich momentów w historii była Wielka Rewolucja Francuska z 1789 roku. Alternatywy polityczne sprzed rewolucji dotyczyły wyboru pomiędzy monarchią stanową a absolutyzmem. Gdy jednak pojawiła się wizja przedstawiająca ład społeczny opierający się na prawach naturalnych człowieka, wspomniana alternatywa została unieważniona. Oto pojawił się program całkowitej przebudowy społeczeństwa. W obliczu obecnych w XVIII wieku podziałów społecznych, nędzy oraz braku nadziei na poprawę sytuacji, wizja stworzenia nowego świata była dla ludu niezwykle atrakcyjna. W swoistej optyce utopijnej stan sprzed rewolucji wartościowano jako patologiczny – to, co miało nadejść, jako stan doskonały. Z historii wiemy, iż efekty Wielkiej Rewolucji Francuskiej były zgoła inne od zamierzonych. Tym niemniej wydarzenie to pchnęło Europę na nowe tory, zmieniając tym samym perspektywę dostępnych rozwiązań politycznych. Utopie polityki pojawiały się jeszcze w historii Europy niejednokrotnie. Najstraszniejszym ich przykładem były próby zaprowadzenia nowego świata zgodnie z projektem komunistycznym, czy też nacjonalistycznym.

¹⁰¹ Ibidem, s. 165-166.

¹⁰² Ibidem, s. 153 - 171

Zarzut, jaki wysuwają krytycy utopii szczególnie względem tych projektów, które zakładają realizację z góry określonych łańdów społecznych, dotyczy respektowania w ramach tych porządków tolerancji oraz problemu wolności – a raczej jej braku. Problem ten dotyczy większości utopii społecznych, które dysponując konkretną wizją porządku społecznego eliminują wolność – ta bowiem zakłóca proces dochodzenia do ideału. Przeciwwstawienie się utopistów idei wolności i tolerancji w ujęciu wielu krytyków wiąże się pośrednio z zasadą uniwersalności rozumu rządzącego się prawami logiczno – matematycznymi. Zasada ta leżąca u podstaw europejskiej myśli, poczynając od starożytności, zakładała, iż owoce ludzkiej myśli podlegają ocenie rozumu. Racjonalność i porządek logiczno – matematyczny w połączeniu z próbą konstrukcji idealnego łańdu społecznego daje strukturę społeczną, w której jednostka podporządkowana jest ogółowi. Większość utopii społecznych konstruując podstawowe mechanizmy struktury społecznej, jednostkę ludzką sprowadza do pewnych modelowych zachowań. „Tym samym traktowały one człowieka, czy też utożsamiały go z istotą rozumną i, co więcej, wszelkie relacje między ludźmi porządkowały wedle sztywnych schematów myślenia logicznego i matematycznego”¹⁰³. Większość utopii rezygnuje więc z wolności indywidualnej człowieka widząc w niej niebezpieczną ideę stojącą na drodze do ogólnospołecznego szczęścia. Ludzie postępując zgodnie z określonymi w racjonalny sposób zachowaniami wpisują się w schemat utopii i w ramach tego schematu doznają spełnienia. W sytuacji zaś, gdy indywidualne poczynania jednostek sprzeniewierają się szczęściu ogółu społeczności, należy je w imię całości wyeliminować¹⁰⁴.

Zgodnie jednak z uwagą Andrzeja L. Zachariasza, takie podejście do kwestii utopii byłoby jednostronne. Znamy bowiem wiele utopii, które idee tolerancji oraz wolności indywidualnej człowieka uważały za konstytutywną cechę porządku społecznego. Pytanie brzmi czy tak rozumiane utopie uważać możemy za projekty idealnych łańdów społecznych. Idealne łańdy zakładają bowiem statyczność – nieprzekraczalny stan doskonałości. Projekty zaś zakładające wolność indywidualną człowieka wydają się z owej statyczności rezygnować. „Utopie logicznie spójne akceptują i wychwalają świat w zastoju, z którego usunięto wszelką różnorodność, a istoty ludzkie zredukowano do powszechnej, niezmiennej miernoty”¹⁰⁵. Tym niemniej projekty niewątpliwie określane jako utopijne, a do których zaliczamy wizję stworzenia falansterów Fouriera, zakładały pewną dozę różnorodności, apologię twórczości i postępu. Utopiści, którzy do swych projektów włączali wspomniane idee potrafili tak je

¹⁰³ Andrzej L. Zachariasz, *Utopie a idea tolerancji* [w:] *Tolerancja*, pod red. Maria Szyszkowska, Tomasz Kozłowski, op. cit., s. 25.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 24 – 27.

¹⁰⁵ Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, op. cit., s. 22.

wtłoczyć w ramy społecznego porządku, że nie naruszały stabilności utopijnej konstrukcji oraz nie zagrażały ogólnej zasadzie przyjaźni – nie implikowały konfliktu społecznego. Jeśli chodzi zaś o wizje, w których liberalne wartości stanowią główną oś konstrukcyjną przedstawianego ładu społecznego, wykazują one wiele cech wspólnych z tradycyjnymi utopiami implikującymi społeczną statyczność. Przede wszystkim są pewną koncepcją dobrze zorganizowanego i funkcjonującego społeczeństwa. Leszek Kołakowski dokonuje więc pewnego rozróżnienia na utopie konsekwentne – te, których nadrzędną zasadą jest doskonałość, statyczność, oraz utopie niekonsekwentne¹⁰⁶, które w ramach przedstawionego porządku społecznego dopuszczają idee wolności człowieka, czy kreatywności.

Należałoby zatem dokonać podziału na utopie, w których całość społeczności jest ważniejsza od jednostki, a do której to grupy zaliczyć można wszystkie konsekwentne utopie finalistyczne, oraz utopie, w których indywidualna jednostka wyprzedza całość. W drugim przypadku chodzi głównie o utopie liberalne oraz anarchistyczne, gdzie podstawowe postulaty oscylują wokół idei pluralizmu poglądów członków społeczności, ich różnorodności jak i ograniczenia roli państwa. Koncepcje liberalnych ładów społecznych bazują więc na różnorodności wewnętrznej społeczeństwa.

Charakterystycznym przykładem liberalnych projektów utopijnych jest koncepcja państwa minimalnego Roberta Nozicka. Wychodząc z założenia, iż każdy człowiek ma niezbywalne prawo do życia, wolności i własności, konstruuje on projekt państwa, który te właśnie wartości uważa za prymarne i nienaruszalne. Funkcje tak rozumianej instytucji państwowej ograniczają się do ochrony członków społeczności przed kradzieżą, oszustwem, czy narzucaniem zobowiązań. Nozick podkreśla zalety państwa minimalnego, najbardziej zaś możliwość urzeczywistnienia w ramach projektu różnych utopii. Stąd też inspirująca rola państwa minimalnego. Dotychczasowe utopie, zdaniem Nozicka, posiłkując się wiedzą na temat natury ludzkiej (jej spełnienia), narzucały społeczności ten jeden poprawny model życia społecznego. W dość ironiczny sposób zastanawia się czy możliwy jest taki ład społeczny, który zgodnie z utopijną zasadą dopuszcza tylko jeden uprawniony model życia społecznego dla tak zróżnicowanej społeczności, jak <[...] Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell [...] Yogi Berra [...] Picasso, Mojżesz, Einstein [...] Sokrates, Henry Ford [...]>>¹⁰⁷. Projekt państwa minimalnego Nozicka zakłada pluralizm – możliwość realizacji różnych utopii. „Wielość aspektów natury ludzkiej, wielość koncepcji dobra i szczęścia powoduje, iż

¹⁰⁶ Ibidem, s. 25.

¹⁰⁷ Robert Nozick, *Anarchia, Państwo, Utopia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 362. Cyt. za: Zbigniew Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 188.

ludzie dokonują wyborów różnych stylów życia i różnych sposobów realizacji swego potencjału. Państwo minimalne, które w żaden sposób nie interweniuje ani w sprawach wolności, ani własności swych obywateli, jest jedyną instytucją, w ramach której każdy z nich może realizować swoją własną utopię”¹⁰⁸.

Podjmując w mojej pracy zagadnienie popperowskiego projektu społeczeństwa otwartego i jego analizy (w poszukiwaniu elementów utopijnych), i ja określić powinienem, co poprzez utopię rozumiem. Już na samym wstępie odrzucam te wszystkie definicje utopii, które poprzez zbyt szeroki zakres pojęcia, nie prowadziłyby do żadnych konkretnych wniosków. Zakładając bowiem, iż utopią jest wszystko to, co prezentuje pewien pozytywny stan rzeczy przekraczający *status quo*, do utopii należałoby zaliczyć wszystkie plany, projekty, czy wyobrażenia, które odnoszą się do przyszłości. Tak szeroki zakres pojęcia utopii sprawia, iż traci ono wszelkie znaczenie dla nauk filozoficznych czy historycznych – nie jest bowiem przydatne w analizie problemu. Odrzucam więc również definicję utopii Blocha, jak i wszystkie te, które w typologii Honoraty Cyrzan określone zostały jako definicje szerokie. Zaaprobowanie definicji utopii o tak szerokim zakresie, już na samym wstępie analizy koncepcji społeczeństwa otwartego pozwoliłoby stwierdzić, iż projekt Poppera wykazuje cechy utopijne – w istocie bowiem zgodnie z założeniem utilitaryzmu negatywnego nastawiony jest na eliminowanie drogą inżynierii cząstkowej patologii życia społecznego w drodze do coraz większej otwartości.

Jak zatem określić pojęcie utopii? Jeszcze raz wrócę do tytułu pracy Juliana Karczmarskiego *Bezpieczny świat. Utopia czy realna szansa?* Pytanie, jakie w tytule zadaje autor pracy dotyczy alternatywy – czy przedstawiona przez niego wizja przyszłości jest realna, czy też jest jedynie mrzonką - czymś niemożliwym do zaistnienia, nierealnym. W podobnym tonie rozważania nad utopijnością przedstawianych wizji postępu technologicznego świata, znaleźć można w prasie codziennej. Szczególnie często pytania te pojawiają się w ostatnim dziesięcioleciu, gdy postęp techniczny nabrał nieznanego dotąd tempa. Jak świat będzie funkcjonował za dekadę bądź dwie? Niejeden z myślicieli daje się porwać wizjonerstwu – niejeden też wizje te rozpatruje w kategoriach utopijności. Trudno nie zgodzić się z sugestią Leszka Kołakowskiego, iż nie należy zbytnio oddalać się od potocznego znaczenia terminu *utopia*, a także, iż nie należy naginać jego sensu nadając mu całkowicie nowe znaczenie. O ile w pojęciach technicznych określanie czegoś utopijnym, niemożliwym do zrealizowania, obwarowane jest dużym niebezpieczeństwem, niejednokrotnie bowiem w historii miała

¹⁰⁸ Zbigniew Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, op. cit., s. 188.

miejsce taka sytuacja, gdy coś określone jako utopijne okazywało się w niedalekiej przyszłości realizowalne¹⁰⁹, o tyle utopijnym określić można taką konstrukcję, wizję, bądź projekt, który opiera się na zbyt uproszczonej koncepcji natury ludzkiej.

Dobrze znane utopie finalistyczne określane były właśnie jako utopie z tego względu, iż uwzględniały jedynie pewne modele zachowań człowieka pomijając całą sferę jego indywidualnych, często nieracjonalnych wyborów. Jak pisał Kołakowski, człowiek jest istotą twórczą¹¹⁰. Dążąc do swego celu, często popada w konflikty z drugim człowiekiem. Kołakowski słusznie zarzuca utopistom wiarę w idealne braterstwo między ludźmi. Nieuwzględnienie w konstrukcji alternatywnych łańdźch antagonistycznego charakteru natury ludzkiej, implikuje w pewnym sensie jednowymiarowość społeczności finalnej, gdzie panuje powszechna zgoda co do podstawowych postulatów konstruktora utopii. Pojęcia *utopia* nie ograniczałbym również tylko do tych projektów, które opierają się na klasycznych postulatach, czy to braku własności prywatnej, czy też równości między członkami społeczności, lecz objąłbym nim również te projekty – również inspirowane wartościami liberalnymi - które nie uwzględniają różnych form aktywności ludzkiej, nawet tej niezgodnej z paradygmatem, na którym owa utopia została ufundowana. Takie rozumienie utopii wynika z przeświadczenia, iż człowiek nie jest w stanie wpasować się w ustrój doskonały – nie jest w stanie pozbyć się swej niedoskonałej natury.

Termin *utopia* do języka potocznego przedostał się w tym, a nie innym znaczeniu, gdyż projekty utopijne podejmowały trud, metaforycznie rzecz ujmując, wyprostowania „pokrzywionego drzewa człowieczeństwa”¹¹¹. Rozwiązania utopistów zbyt odstają od historycznego doświadczenia człowieka. Jest to rozumienie zgodne z utopijnym paradygmatem – połączeniem morusowskiego *ou* oraz *topos*. Utopia stanowi więc projekt, wizję bądź wyobrażenie, które, w myśl zabawy językowej autora *Utopii*, zaistnieć nie może. Ludzie w swym postępowaniu zawsze kierować się będą różnymi wartościami, często sprzecznymi, nigdy zaś nie podporządkują się określönemu przez utopistę zbiorowi wartości. Tu też źródło mają największe tragedie ludzkości, gdzie niemoc utopistów we wdrażaniu nowych porządków przeradza się w krwawy system totalitarny. Określony zbiór wartości zostaje narzucony siłą. „Utopie [...] to w każdym razie projekcje pewnego stanu idealnego,

¹⁰⁹ Postępu naukowego, zgodnie zresztą z uwagą Poppera z pierwszych stron *Nędzy historycyzmu*, nie sposób przewidzieć – „(2) Przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami.” [Karl R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 10.]

¹¹⁰ Leszek Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, op. cit., s. 21.

¹¹¹ <Z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nie da się wyciosać nic prostego.> [Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 42.] Berlin na stronach jednego z esejów w zbiorze nazwanym *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa* cytuje to zdanie wypowiedziane niegdyś przez Immanuela Kanta.

który niezależnie od wiązanych z nim wyobrażeń i podejmowanych działań, pozostaje w sferze idei, a nie w sferze rzeczywistości zrealizowanej”¹¹². Wszelkie próby stworzenia raju na ziemi kończyć muszą się fiaskiem.

Poszukiwać więc będę takich elementów projektu społeczeństwa otwartego Poppera, które wymagają od członków takiej społeczności powszechnej zgody co do zasad tam panujących. Jeżeli uprawnione jest mówienie o stopniach utopijności jakiejś teorii, czyli zgodnie z przedstawionym wyżej znaczeniem, o ograniczoności warunków jej urzeczywistnienia, to zastanawiać się można nad stopniem utopijności poszczególnych postulatów Poppera składających się na projekt społeczeństwa otwartego. Utopijnym nie będzie zatem włączenie do projektu ładu społecznego idei wolnościowych – one bowiem bliskie są praktyce społeczno – politycznej członków danej społeczności, utopijnym może jednak być sposób, w jaki wolność ta w ramach przedstawionego projektu ma być realizowana.

3. Wybrane przykłady utopii negatywnych a współczesne polemiki dotyczące organizacji życia społecznego

„ - Ja nie chcę wygody. Ja chcę Boga, poezji, prawdziwego niebezpieczeństwa, wolności, cnoty. Chcę grzechu.

- Inaczej mówiąc – stwierdził Mustafa Mond – domaga się pan prawa do bycia nieszczęśliwym.

- No więc dobrze – rzekł Dzikus wyzywającym tonem – domagam się prawa do bycia nieszczęśliwym”¹¹³.

W przytoczonym dialogu zaczerpniętym z *Nowego wspaniałego świata* Aldous`a Huxley`a – dzieła uznanego za sztandarowy przykład utopii negatywnej, jesteśmy świadkami buntu Dzikusa przeciwko idealnej cywilizacji przemysłowej stworzonej przez Henry Forda. Huxley z niezwykłą dobitnością opisuje życie w ramach idealnej wspólnoty – opisuje tak, że po lekturze dzieła mało kto zdecydowałby się na życie w „nowym wspaniałym świecie”.

¹¹² Andrzej L. Zachariasz, *Utopie a idea tolerancji* [w:] *Tolerancja*, pod red. Maria Szyszkowska, Tomasz Kozłowski, op. cit., s. 20.

¹¹³ Aldous Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 249.

Szczęście ludzkości roku A.D. 2541 gwarantuje stabilność i równowaga społeczna. Na tym fundamencie zbudowana jest cywilizacja, w której człowiek warunkowany jest do wykonywania konkretnej czynności. Każdy członek społeczności, stworzony w warunkach laboratoryjnych, gdzie w zależności od jego przeznaczenia dobiera się odpowiednie parametry inteligencji jak i wszystkie inne czynniki biologiczne, od najmłodszych lat przyuczany jest do bezkrytycznego stanu zadowolenia ze swej pozycji społecznej. Twórca utopii wyeliminował wszelkie czynniki mogące zakłócić beznamiętną szczęśliwość. I tak od najmłodszych lat członkowie społeczności żyją w etosie wolności seksualnej, gdzie w dobrym tonie jest raz za razem zmienianie partnera – mieszkańcy nie znają instytucji małżeństwa. W świecie tym nie ma Boga ani nauki (ta jest ograniczana do doraźnego minimum). Jak mówi Mustafa Mond – zarządca świata – człowiek od Boga niezależny może być jedynie w okresie młodości oraz wtedy, gdy mu się powodzi. Kiedy jednak pojawiają się problemy starości, człowiek najczęściej zwraca się w jego stronę. W przedstawionej utopii nie ma jednak starości – wszyscy członkowie społeczności do wieku lat sześćdziesięciu zachowują młodzieńcze ciała i umysły. Bóg jest niepotrzebny. Nauka również obwarowana jest poczuciem niepewności. Przez całe życie mieszkańcy nowego świata zażywają somę – coś na wzór uszczęśliwiającego narkotyku, po którym ewentualne niedociągnięcia życia społecznego zostają wyeliminowane. „Poświęca się maksimum troski temu, by chronić człowieka przed zbytnią miłością do kogokolwiek. Nie ma sporów o władzę; każdy jest tak uwarunkowany, że może robić tylko to, co robić powinien. [...] Gdyby zaś jakimś nieszczęśliwym trafem zdarzyło się coś niemiłego, to cóż, wtedy pozostaje zawsze soma [...]. Soma ukoji gniew, pogodzi z wrogami, doda cierpliwości i wytrwałości. [...] Dziś połyka się dwie lub trzy półgramowe tabletki i załatwione. Dziś każdy obdarzony jest cnotami. Co najmniej połowę swej moralności nosi w fiołce. Chrześcijaństwo bez łez, oto czym jest soma”¹¹⁴. Cywilizacja ta wyklucza więc wszelkie napięcia i namiętności, które mogłyby zakłócić statyczną równowagę społeczną.

Co więc przesądza, że wizja ta jest utopią negatywną, nie zaś opisem prawdziwego raju na ziemi? Nie ma przecież odwiecznych bolączek ludzkości – nie ma chorób, wojen, zawiści, konfliktów. W specyficznej optyce *Nowy wspomniały świat* Huxley'a mógłby być pozytywną wizją świata, za którym od setek lat tęsknili utopiści. Odpowiedź na to pytanie Huxley wkłada w usta Dzikusa – człowieka, który wyciągnięty z rezerwatu przypominającego świat z wszelkimi znanymi nam niedociągnięciami, po pewnym czasie spędzonym w utopii

¹¹⁴ Ibidem, op. cit., s. 246-247.

stwierdza, iż podstawowym elementem życia społecznego jest wolność – także wolność do bycia nieszczęśliwym. Człowieka nie można wtłoczyć w ustalone ramy. Wszelkie takie próby skończyć się muszą porażką. Człowiek w swej naturze zbuntuje się dla samego faktu przeciwstawienia się sterylności życia oferowanego przez utopistów. Fantazja, jedna z ważniejszych cech człowieka, zdecydowanie nie pasuje do świata jaki chcieliby stworzyć utopiści.

W idealnej społeczności nie ma miejsca dla jednostek, które przekraczają ustalone zasady postępowania. Bohater *Nowego wspaniałego świata* – Dzikus - postanawia opuścić utopię i zamieszkuje samotnie w starej latarni. Gdy jednak i tam nękany jest przez członków idealnej społeczności popełnia samobójstwo¹¹⁵. Cywilizacja szczęścia okazała się dla niego nie do zniesienia.

Wiek dwudziesty przez wielu myślicieli określany był jako czas triumfu i upadku myślenia utopijnego – odnosiło się to do wielu dziedzin wiedzy ludzkiej – od prób dotarcia do niewzruszonych źródeł wiedzy, jak w przypadku wspomnianych za Leszkiem Kołakowskim utopii epistemologicznych, aż po rozważania nad konstrukcją idealnego ładu społecznego. Współczesne czasy charakteryzowane są jako antyutopijne, co też jest powodem niezadowolenia wielu myślicieli, którzy właśnie utopizm postrzegali jako pewną wizję przyszłości, do której można dążyć – w przeciwieństwie do bezideowego zawieszenia w teraźniejszości. Obecny brak wizji przyszłości przesycony jest obawą przed błędami przeszłości – błędami, które doprowadziły do ludobójstwa. Obawy te stanowiły więc wspaniały grunt do rozwoju tej odmiany utopizmu, która przestrzegać miała przed próbami realizacji systemów społecznych opartych na zasadach nieuwzględniających różnic międzyludzkich - prawa człowieka do wolności i decydowania o własnym życiu. Utopia negatywna krytykuje więc to, co w oczach klasycznych utopistów miało być gwarantem ludzkiej szczęśliwości.

Karl Raymund Popper podejmuje zadanie bardzo podobne. Na gruncie swej teorii krytykuje próby realizacji utopii jako urzeczywistnienia z góry określanych projektów. Próby takie oparte na zasadzie holistycznej przebudowy życia społecznego, niosą ze sobą realne zagrożenie totalitaryzmem. Twórcy utopii negatywnych posługując się innymi środkami,

¹¹⁵ Andrzej Dróżdź w Aneksie prezentującym skrótkowo utwory literatury utopijnej, odnosząc się do *Nowego wspaniałego świata* pisze: „John Dzikus, nieprzystosowany i cierpiący z powodu osamotnienia, powrócił ze swą książką za wielki mur, do rezerwatu Indian, nabrawszy przekonania, że tylko oni zachowali cechy człowieczeństwa” (Andrzej Dróżdź, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 416). Z kontekstu przytoczonego cytatu, będącego ostatnim zdaniem dotyczącym wspomnianej pozycji wynika, iż Dzikus zawiedziony utopijnym systemem Forda powrócił do rezerwatu Indian, podczas gdy dzieło Huxley’a kończy się jego samobójstwem w opuszczonej latarni (Aldous Huxley, *Nowy wspaniały świat*, op. cit., s. 250–268).

krytykują świat utopii urzeczywistnionych – wizje konsekwentnie zrealizowanych projektów utopijnych. Poniekąd ostrzegają więc również przed samymi próbami ich realizacji. O ile Popper krytykę swą opiera na racjonalnych wywodach z dziedziny filozofii społecznej, o tyle twórcy licznych utopii negatywnych przemawiają obrazami – literackim opisem życia w ramach krytykowanej wspólnoty. Oczywiście ramy utopii negatywnych są płynne, i podobnie jak termin *utopia* odnosi się do wielu częstokroć bardzo różniących się od siebie zjawisk, tak *utopia negatywna* również nie jest terminem jednoznacznym¹¹⁶. Jako *przeciwieństwo utopii* pozytywnej, odnosi się więc nie tylko do opisów literackich, lecz również do wszelkiego rodzaju krytycznych rozważań, traktatów wyciągających daleko idące konsekwencje z proponowanych przez utopistów projektów. I choć szczególna popularność utopii negatywnych, czy jak nazywali je niektórzy myśliciele, *dystopii*, *kakotopii*, lub *dysutopii*, ze względu na wspomniane wyżej czynniki, przypada na wiek XX, to jest to jednak zjawisko o wiele starsze.

Całe bogactwo literatury antyutopijnej wyłania się niejako z prostej intuicji, gdzie poza realnym, totalitarnym zagrożeniem przy próbach realizacji idealnego ładu, przeciwnik utopii zdaje sobie sprawę z faktu, iż ludzkość jest bardzo zróżnicowana. Dotyczy to zarówno gustów, sposobów życia, czy wyznaczania celów. Nikt nie chce, aby ktoś narzucał mu jak ma żyć, z kim się spotykać, jak i gdzie spędzać czas wolny. „[...] to, co być powinno, może w oczach innego człowieka jawić się, jako to, czego właśnie być nie powinno”¹¹⁷. To proste spostrzeżenie pozostaje jednak w opozycji do zamierzeń utopistów, którzy na swoją modłę definiowali szczęście społeczności. Każdy z nich w moralizatorskim tonie odpowiadał na pytanie jak żyć, aby być szczęśliwym – jednak nie w wymiarze indywidualnym, lecz społecznym. Utopiści tworzący projekty ładów idealnych układali harmonogramy dni, dzielili ludzkość na kasty, odbierali im własność prywatną, kazali prokreować pod modłę specjalnych komisji. Jednostka zaś, która nie godziła się na taki układ, w najlepszym wypadku ze społeczności była wydalana – dotyczy to zarówno projektów Platona jak i Morusa.

Twórcy utopii negatywnych, kierując się odmiennymi wartościami, mają zadanie nieco ułatwione. O ile utopiści kreując swe wyspy szczęśliwości rozważaniom swym nadawali ton moralizatorski – musieli wszakże przekonać swych czytelników do przedstawianych idei, o tyle antyutopiści skupiając się na krytyce, dany ład społeczny opisywali z punktu widzenia przebywającej w niej jednostki¹¹⁸. Zabieg taki – opis ładu

¹¹⁶ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 192.

¹¹⁷ Ibidem, op. cit., s. 196.

¹¹⁸ Ibidem, op. cit., s. 198.

społecznego z punktu widzenia konkretnego człowieka – uwydatniał poziom jego zniewolenia przez maszynę społeczną. Literatura antyutopijna ukazuje krytykowany ład społeczny z punktu widzenia konkretnego człowieka – najczęściej kierującego się innymi wartościami niż konstruktorzy świata społecznego, w którym żyje.

Jedną ze sztandarowych antyutopii jest napisany w roku 1949, a więc po II Wojnie Światowej, *Rok 1984* Georga Orwell'a. Autor dzieła przestrzega przed próbami realizacji idealnych łańdów społecznych raczej ze względu na degenerację życia społecznego, jaka towarzyszy utopijnym próbom przebudowy społeczeństwa, niżli ze względu na pogwałcenie podstawowych praw człowieka do indywidualnych wyborów. „Okrutna codzienność prowadziła [...] do antyutopijnych demistyfikacji. Rzeczywistość była zaprzeczeniem propagandowych rewelacji i tylko strach przed prześladowaniami zmuszał ludzi do milczenia”¹¹⁹. Inaczej niż w *Nowym wspaniałym świecie*, gdzie wszelkie powody do społecznego niezadowolenia były niwelowane (jeśli jednak pojawiał się problem, stosowano siłę), w świecie rządzone przez Wielkiego Brata, pozorny ład utrzymywany był przemocą przez wszechobecny aparat państwowy. Główny bohater *Roku 1984* – Winston Smith – zatrudniony jest w Archiwum Ministerstwa Prawdy – instytucji propagandowej zajmującej się wprowadzaniem zmian do gazet, filmów - wszelkiego rodzaju nośników informacji, zgodnie z bieżącymi wymogami partii. Zadaniem Winstona była aktualizacja archiwalnych numerów czasopisma „The Times”. Jeden ze sloganów partii wewnętrznej, najbardziej zaangażowanej w podtrzymywanie obecnego ustroju (poza partią wewnętrzną Orwell wymienia partię zewnętrzną, do której należał Winston Smith, oraz klasę proli) brzmi: <Kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość>¹²⁰. Czynność ta była powodem, dla którego Winston Smith zdecydował się na wyrażenie swej nienawiści względem Wielkiego Brata. Winston mimo wszechobecnych teleekranów – urządzeń kontrolujących członków społeczności, postanowił pisać pamiętnik. Działalność tego rodzaju w świecie przedstawionym przez Orwella groziła oskarżeniem o myślozbrodnię – sprzeniewierzenie się zasadom określonym przez członków partii wewnętrznej - skutkiem czego mogła być ewaporacja¹²¹. Termin ten dotyczy nie tylko fizycznej eliminacji człowieka, lecz także likwidacji wszelkich śladów jego egzystencji – z przedrukiem dokumentów włącznie. Winston Smith w swym odruchu buntu przeciwko Wielkiemu Bratu oraz partii niejednokrotnie łamie prawo – czy to przechadzając się po dzielnicy proli, czy też nawiązując

¹¹⁹ Andrzej Drózd, *Książka w świecie utopii*, op. cit., s. 429.

¹²⁰ Cyt. za Ibidem, s. 429.

¹²¹ Ibidem, s. 429.

romans z Julią – pracownicą Ministerstwa Prawdy. Finalnie ponosi klęskę. Zostaje przyłapany i poddany praniu mózgu, w wyniku czego wyznaje szczerą miłość do Wielkiego Brata.

Klęska głównego bohatera antyutopii, to klęska człowieka z krwi i kości. Człowieka, który podobnie jak każdy inny, potrzebuje pewnej przestrzeni podejmowania wolnych wyborów – również tych, które wydają się być dla niego szkodliwe. Motyw ten, tak często wykorzystywany w literaturze antyutopijnej, dodatkowo uwypukla tragizm sytuacji człowieka zniewolonego. Wraz z jego upadkiem przestroga antyutopistów nabiera wyrazistości.

Przykładem monolitycznie egalitarnej antyutopii jest znane dzieło Ray'a Bradbury'ego - *451° Fahrenheita*. Tytuł tej antyutopii dotyczy temperatury, w której następuje proces palenia się papieru. Zjawisko to odnosi się do książek, jako że w świecie XXV wieku jedną z podstawowych zasad jest całkowity zakaz obcowania z literaturą. Cały porządek społeczny urządzony jest w sposób eliminujący wszelkie przejawy krytycyzmu, czy indywidualizmu członków społeczeństwa. Miejsce książek zastąpić ma oglądanie programów telewizyjnych – głównie interaktywnych *reality show*, uprawianie sportów, czy korzystanie z dóbr konsumpcyjnych. Antyindywidualistyczna polityka rządu sprawiła, iż ludzie z czasem coraz mniej ze sobą rozmawiali, stawali się coraz bardziej apatyczni. Powszechnie przyjętymi postawami była uległość oraz strach. Cały ten świat opierał się na zasadzie kontroli społecznej oraz utrwalaniu przez władze wyobrażeń społecznych, co do ich szczęśliwości oraz wysokich umiejętności. Te ostatnie uzyskiwano za pośrednictwem mediów, które kreowały pozory wiedzy, czy nauki - <Jeśli nie chcesz, by człowiek był nieszczęśliwy z powodu polityki, nie pokazuj mu dwóch stron zagadnienia, by go zdenerwować – pokaż mu tylko jedną stronę. A najlepiej nie pokazuj mu żadnej>¹²². Gwarantem tak ustanowionego porządku miał być brak dostępu do książek – one bowiem stawiają przed człowiekiem pytania, będące źródłem życiowych dylematów i rodzącego się indywidualizmu.

Główny bohater powieści Bradbury'ego, strażak Montag – podobnie jak bohaterzy Orwell'a oraz Huxley'a – zaczyna postrzegać zamieszkiwany łąd społeczny w kontekście odmiennych, od ogólnie akceptowanych, wartości. Przemiana w przypadku Montaga rozpoczyna się wraz z pytaniem zadany mu przez sąsiadkę Klarysę. Zapytała go, czy jest szczęśliwy. Pytanie to staje się początkiem wielkiej przemiany Montaga, który pracując przy paleniu książek (zgodnie z propagandą rządową strażacy od zawsze zajmowali się paleniem książek) zaczyna się nimi interesować. Przeciwwstawiając się panującemu porządkowi, opuszcza znany mu świat i dostaje się do społeczności bezrobotnych humanistów

¹²² Cyt. za Ibidem, op. cit., s. 433-434.

uosabiających wartości starego świata. Bradbury w swej antyutopii przestrzega przed współczesnymi mu tendencjami kulturowymi, które w jego oczach forowały coraz mniej wartościowe formy spędzania czasu¹²³.

Antyutopiści poza krytyką wybranego ładu społecznego nie są zobowiązani do ujawniania swych ideałów. Z tekstów krytykujących utopie komunistyczne, gdzie członek takiej społeczności pozbawiony zostaje własności prywatnej, czy intymnego wymiaru życia społecznego, nie wynikają żadne pozytywne ideały autorów utopii negatywnych – poza stosunkiem do ideałów komunistycznych. Z utopii negatywnych Orwell'a, Huxley'a, czy Bradbury'ego nie wynikają żadne pozytywne rozwiązania. Antyutopiści koncentrują się na krytyce – nie podają alternatywy (nie w ramach utopii negatywnej). Zdarzało się jednak, iż utopia negatywna stawała się fundamentem pod konstrukcję utopii pozytywnej. Utopista rozważania swe poprzedzał osobnym tekstem krytycznym względem koncepcji innego utopisty. Na tej podstawie konstruował ład społeczny, który w jego mniemaniu uchodzić mógł za idealny. Część utopii negatywnych stanowiło również odpowiedź na teksty publicystyczne polityków prezentujących wizje ładów, jakie nastaną po ich zwycięstwie. W tym przypadku krytyka polegała na opisie ładu społecznego opartego na konsekwentnie zastosowanych postulatach danego polityka.

Okres szczególnej popularności utopii negatywnych przypada na wiek XX. Wtedy to człowiek uświadomił sobie, jakie zagrożenia niosą ze sobą całościowe próby przebudowy społeczeństwa. Literatura antyutopijna przestała być tylko ostrzeżeniem przed czymś abstrakcyjnym. Była niejako wyrazem obawy myślicieli o losy świata, zachodniej cywilizacji. Obawy te ugruntowane niedawną tragedią II Wojny Światowej, uzmysłowiły krytykom utopii, iż ludzkość jest podatna na projekty, które w sposób skrajny proponowały przebudowę całości życia społecznego. Ludzie niezadowoleni z sytuacji obecnej - stan ten częstokroć warunkowany był niskim poziomem życia materialnego - gotowi byli do poparcia tych propozycji zmiany rzeczywistości społecznej, które w jak największym stopniu różniły się od znanego im *status quo*. Jeśli programy te oferowały całkowitą zmianę warunków życia, przestrzeń życiową, czy rezygnację z instytucji państwa, jako ostatniego stopnia zniewolenia ludzkości, poruszały wyobrażenia szerokich mas ludzi, które w przedstawionych ideach widziały nową jakość życia.

Rozpad socjalistycznego bloku wschodniego wydawał się czasem triumfu liberalizmu i demokracji. Fakt ten wpłynął również na perspektywę podejmowania problematyki

¹²³ Ibidem, op. cit., s. 432-435.

utopijnej. Szczególnie widoczne jest to na początku XXI wieku, gdy w ujęciu wielu współczesnych myślicieli teoria liberalizmu przechodzi kryzys. „[...] liberalizm został odrzucony przez znaczną część ludzkości; tak można odczytać zamach na wieże World Trade Center w Nowym Jorku – jako krwawy symbol tego odrzucenia”¹²⁴. Szczególnie dobitnym przykładem stosunku współczesnych myślicieli do idei liberalizmu, mogą być liczne głosy krytyczne względem tezy postawionej przez filozofa Fukuyamę o końcu historii. Teza ta, zainspirowana upadkiem bloku wschodniego i zwycięstwem liberalizmu nie znajduje dzisiaj tyłu zwolenników, co w momencie powstania eseju – pamiętnym roku 1989. Mimo słabej kondycji współczesnych nurtów liberalizmu, szczególnie akcentowany jest brak nowych perspektyw podejmujących problem konstrukcji łańdów społecznych. Antyutopijny charakter dzisiejszych czasów, o czym pisał Leszek Kołakowski¹²⁵, znajduje wyraz w wielu dziedzinach naszego życia. Zarówno w dociekaniach epistemologicznych jak i tych wchodzących w zakres filozofii społecznej.

Współczesne nurty lewicowe, do których zaliczyć można stanowisko słoweńskiego filozofa - Slavoj Žižka, bezwizyjność naszych czasów łączą z samym charakterem doktryny liberalnej, która programowo „wyklucza [...] jakąkolwiek poważną próbę wyobrażenia sobie innego porządku społeczno – politycznego”¹²⁶. Slavoj Žižek w posłowie do pism Lenina z roku 1917, diagnozuje rzeczywistość liberalną początku XXI wieku. Zgodnie z jego ujęciem, liberalizm wyznacza pewną przestrzeń wolnej dyskusji, która obejmuje cały szereg istotnych zagadnień, poczynając od globalnej katastrofy ekologicznej, łamania praw człowieka, antyfeminizmu, seksizmu, a skończywszy na digitalizacji współczesnego życia. Przestrzeń swobodnego dyskursu ograniczona zostaje jednak do tych zagadnień, które nie podważają panującego porządku. Podjęcie zagadnienia poszukiwań porządku alternatywnego do konsensusu liberalno – demokratycznego¹²⁷ – zdaniem Slavoj Žižka – sprawia, iż obrońcy liberalizmu projekty takie odnoszą do najczarniejszych epizodów XX wieku – gułagów oraz holocaustu.

¹²⁴ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 100.

¹²⁵ Patrz 2 podrozdział niniejszego rozdziału.

¹²⁶ Slavoj Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, Korporacja ha!art, Kraków 2006, s. 304.

¹²⁷ Konsensus liberalno – demokratyczny Slavoj Žižek odnosi do kapitalistycznego „[...] wykluczenia z grona poważnych politycznych propozycji głosów uznanych za prawnie dopuszczalne, ale lekceważonych jako <nieracjonalne>”. Ponieważ racjonalność sprowadzona została w późnym kapitalizmie do racjonalności rynkowej, wykluczeniu uległy głosy radykalne kwestionujące neoliberalny kanon. W efekcie ukrytego wykluczenia niedrożne stały się kanały artykulacji interesów i opinii grup podlegających pauperyzacji w grze wolnorynkowej. A jednocześnie demokracja przestała je „widzieć”, bo zauważono, że dopuszczeni są wszyscy – wystarczy tylko argumentować racjonalnie. Rosnącą liczbę tych, którzy za nic nie chcieli być <racjonalni>, uznano za realizację zasady wolnego rynku, a nie za anomalię sfery publicznej”. (Sławomir Sierakowski, *Dziecięce choroby lewicowości*, [w:] Slavoj Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, op. cit., s. 13.)

Slavoj Žižek do zobrazowania charakteru dzisiejszych czasów posłużył się cytatem zaczerpniętym z pism Anny Dinerstein oraz Mika Neary'ego, a dotyczącym współczesnego projektu dystopii, gdzie autorzy zauważają <nie tylko tymczasową nieobecność Utopii, ale polityczną celebrację końca spełnionych marzeń>¹²⁸. Zgodnie z tym tokiem myślenia poszukiwania zostały zakończone – wszystko przekraczające obecny porządek może być tylko gorsze, często wręcz niebezpieczne. Świadomość dwudziestowiecznych doświadczeń ludzkości dodatkowo wzmacnia idee nienaruszalności *status quo*. Co jakiś czas pojawiają się jednak głosy domagające się nowych ideałów. „Wydaje się, że współczesne społeczeństwa europejskie [ale nie tylko one] potrzebują projektu, pomysłu, który wskazywałby kierunek rozwoju. Historia nie może bez tego istnieć. Świadomość historyczna zawsze związana jest z jakąś utopią, która wyznacza kierunek marszu”¹²⁹. Utopie negatywne, tak liczne w okresie powojennym wpisują się we współczesną tendencję bezwizyjności naszych czasów. Snując rozważania na temat współczesnej kondycji człowieka, Slavoj Žižek przywołał wypowiedź amerykańskiego reżysera – Alfonasa Cuarona, który w jednym z wywiadów dotyczących jego filmu SF – *Ludzkie dzieci*, stwierdza, iż tyrania XXI wieku różni się od tej przedstawianej przez antyutopistów powojennych. Podczas gdy w minionym stuleciu dyktatorzy w oczach utopistów mniej bądź bardziej przypominali Orwellowskiego Wielkiego Brata, o tyle w na początku nowego tysiąclecia tyranami określić można „tryskających erudycją demokratycznych administratorów”¹³⁰. Świat przedstawiony w filmowej antyutopii Cuarona niewiele różni się od współczesności. W roku 2027 nie ma zaskakujących widza gadżetów, latających samochodów ani robotów przemieszczających się ulicami. Antyutopia ta piętnuje jednak te cechy dzisiejszego społeczeństwa zachodniego, które zdaniem reżysera mogą stać się definicyjnymi cechami porządku liberalno – demokratycznego. Mamy więc daleko idący hedonizm społeczeństwa konsumpcyjnego oraz ogólnospołeczne formy kontroli.

Slavoj Žižek przywołuje w tym miejscu idee Friedricha Nietzschego na temat ostatniego człowieka. Cechą charakterystyczną zachodniej cywilizacji jest wciąż narastający stopień konsumpcyjności społeczeństwa. Jednostki stają się coraz bardziej apatyczne, nastawione jedynie na czerpanie przyjemności coraz tańszym kosztem. Zatraceniu ulegają fundamentalne wartości w relacjach międzyludzkich – tendencja ta oscyluje wokół „[...] potępienia wszelkiej nadmiernej bliskości innego człowieka, z jego pragnieniami, lękami i

¹²⁸ Cyt. za Ibidem, op. cit., s. 305.

¹²⁹ Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 100.

¹³⁰ Slavoj Žižek, *Ostatni ludzie to my*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 1 (144), s. 5.

przyjemnościami”¹³¹. Zagadnienia te prowadzą do rozważań nad kwestią tolerancji, która w ramach porządku liberalnego dotyczy tego rodzaju inności, która daje się pogodzić z panującą doktryną. „[...] tolerancja jest tolerancją wobec Innego o tyle, o ile ów Inny nie jest <nietolerancyjnym fundamentalistą>”¹³².

Žižek w *Rewolucji u bram* podejmuje wysiłek zaprezentowania filozofii Lenina w nieco innym świetle. Zdaniem Marka J. Siemka – polskiego znawcy Hegla, Marksa oraz klasycznej filozofii niemieckiej, kraje postsocjalistyczne odreagowują okres ideowego podporządkowania Związkowi Radzieckiemu, bezrefleksyjnym odrzuceniem całej filozofii, która przypomina tamte czasy. Dotyczy to również filozofii Karola Marksa, która ze względu na ponadczasowość poglądów tego filozofa, w Stanach Zjednoczonych jest słusznie doceniana¹³³.

Rehabilitacja Lenina w ujęciu Slavoj Žižka nie dotyczy powrotu do jego filozofii, ta, jak pisze autor *Rewolucji u bram*, jest martwa. Celem jego jest ocalenie „iskierki utopii” zawartej w filozofii Lenina, który to potencjał odnieść powinniśmy do dzisiejszego porządku społecznego. „[...] dzisiaj ważniejsze niż kiedykolwiek jest to, by nieprzerwanie kwestionować same fundamenty kapitalizmu jako globalnego systemu i precyzyjnie wskazywać ograniczenia demokratycznego projektu politycznego”¹³⁴. Lenin na początku 1917 roku – w parę miesięcy przed wybuchem rewolucji – nie wierzył, iż ta jest możliwa za jego życia. Sądził, iż nie nastała jeszcze odpowiednia chwila. Splot sytuacji polityczno – społecznych sprawił, iż zgodnie z mottem Dantona – *śmiałość, śmiałość i jeszcze raz śmiałość* – podjął decyzję o natychmiastowym wznieceniu rewolucji. To jednak, za pomocą jakich zmian całościowych będzie się dokonywała, zdaniem Lenina, wiadomo dopiero wtedy, gdy,

¹³¹ Ibidem, s. 5.

¹³² Slavoj Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, op. cit., s. 319.

¹³³ Marek J. Siemek posługując się pojęciem zaczerpniętym z tekstów Hegla pisze, iż polskie podejście do filozofii Lenina po części charakteryzuje tak zwane podejście kamerdynerskie. Pojęcie to dotyczy takiego stosunku do danej filozofii, jak *per analogiam* stosunek kamerdynera do swojego pana. Znaczy to, iż przyjęta perspektywa postrzegania filozofii ograniczona zostaje poprzez żmudną praktykę jej stosowania. „Kamerdynier to ktoś, kto bohaterowi zdejmując wieczorem buty i zna doskonale jego predyspozycje do szampana, do tłustego jedzenia i – nie daj Boże – do pięknych kobiet” [Marek J. Siemek, *Lenin i kamerdynierzy*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 1 (144), s. 10.]. Taki rzekomo stosunek do Lenina charakteryzuje Polaków. Sam Slavoj Žižek w ten sposób podsumowuje swych filozoficznych oponentów, którzy według niego bądź teksty jego interpretują na modłę standardowego, liberalnego antykomunizmu („jak śmiem rehabilitować ludobójcę itp.” [Slavoj Žižek, *Spowiedź zatwardziałego leninisty*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 3 (146), s. 14]) – co też odpowiada przywołanej przez Siemka mentalności kamerdynerskiej, bądź też stanowisko jego próbują sprowadzić do aprobowanej przez konsensus liberalno – demokratyczny prowokacji, której celem jest wytknięcie słabości panującego systemu i poprawy sytuacji. Zdaniem Siemka, Slavoj Žižek rehabilitując Lenina, dźwiga tym samym „[...] cały bagaż mentalności środkowo- i wschodnioeuropejskiej. Być może dlatego pozostaje w swej krytyce bieżącego stanu rzeczy tak radykalny” [Marek J. Siemek, *Lenin i kamerdynierzy*, op. cit., s. 10.].

¹³⁴ Slavoj Žižek, *Spowiedź zatwardziałego leninisty*, op. cit., s. 14.

zgodnie z tytułem dzieła Slavoj Žižka, rewolucja jest już u bram¹³⁵. Ten godny ocalenia pierwiastek utopijności jest gotowością do podważania rzekomo nienaruszalnego układu społeczno – politycznego. Jest to potencjał ukierunkowany na przekraczanie mocno osadzonego w strukturze społeczno – politycznej *status quo*. „Žižek wskazuje kierunek dążeń emancypacyjnych na rzecz wyzwolenia człowieka oraz pełnej realizacji ludzkich możliwości i uzdolnień. Potrzebujemy impulsu, który pozwoli nam odepchnąć się od wszystkiego, w czym jesteśmy zanurzeni, w co jesteśmy uwikłani, co nas warunkuje, co nas ogranicza”¹³⁶.

Stanowisko Slavoj Žižka w opinii wielu myślicieli jest uważane za kontrowersyjne. Szczególnie mocno akcentowane przez krytyków są te wątki rozważań Slavoj Žižka, które podważają sens meliorystycznego wysiłku nakierowanego na poprawę sytuacji polityczno – społecznej w ramach znanego nam porządku liberalnego. Zarzuty względem Žižka dotyczą również formy jego filozofowania, gdzie zdaniem Andrzeja Szahaja Žižek łączy „[...] bełkotliwy język swego mistrza Lacana z popfilozoficznym efekciarstwem”¹³⁷. Główne zarzuty dotyczą jednak radykalności poglądów słoweńskiego filozofa, który z jednej strony nawołuje do podważania konsensusu liberalno – demokratycznego, z drugiej zaś nie przedstawia żadnej alternatywy¹³⁸. Historyczne próby całościowej zmiany społecznej zazwyczaj prowadziły do ludzkich tragedii – z reguły są one niezwykle niebezpieczne. Szahaj pisze: „Nade wszystko przestrzegałbym przed hurtowym odrzucaniem liberalizmu czy tym bardziej demokracji liberalnej, dopóki nie dysponuje się czymś naprawdę lepszym. A owo <coś> naprawdę trudno sobie wyobrazić”¹³⁹.

Agata Bielik – Robson nie zarzuca Žižkowi agitacji na rzecz rewolucji – on sam bowiem odkłada ją na dogodniejsze czasy (dzisiejsze ruchy lewicowe walczą raczej o zachowanie swej tożsamości) – wskazuje jednak, iż jego filozofia zbliża się do niebezpiecznego momentu legitymizowania przemocy. Žižek podejmując się rehabilitacji Lenina odsacza go od stalinowskiej, retrospektywnej interpretacji oraz od całej marksistowskiej otoczki (Lenin decydując się na wzniecenie rewolucji w państwie feudalnym sprzeniewierzył się markswemu *Kapitałowi*). W rezultacie Žižek prezentuje Lenina – samozwańcy, który sam tworzy zasady, sam legitymizuje przemoc, jako drogę do realizacji

¹³⁵ Sławomir Sierakowski, *Dziecięce choroby lewicowości*, op. cit., s. 8.

¹³⁶ Marek J. Siemek, *Lenin i kamerdynierzy*, op. cit., s. 10.

¹³⁷ Andrzej Szahaj, *Pochwała niewyraźnych liberalów*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 4 (147), s. 14-15.

¹³⁸ Trudno jednak konstruktywną krytyką nazwać oskarżenia o szukanie poklasku wśród młodych środowisk lewicowych, które poszukują prostej recepty na sytuację polityczno – społeczną, jaką jest przykładowe przeciwstawienie: przyjaciel – wróg.

¹³⁹ Andrzej Szahaj, *Pochwała niewyraźnych liberalów*, op. cit., s. 15.

swego planu¹⁴⁰. W tej perspektywie „iskierka utopii” interpretowana być może jako swego rodzaju heroizm wybitnej postaci, która wizją swą zaraziła szerokie rzesze ludzi i sama ukonstytuowała nowe zasady porządku społecznego. Konsensus liberalno - demokratyczny ze wszystkimi swymi słabościami dąży jednak do wyeliminowania sytuacji pozainstytucjonalnej konstytucji zasad organizacji ładu.

W świetle powyższych rozważań rozróżnić należy antyutopizm jako pewną czasową bezwizyjność (jednak nie w odniesieniu do człowieka – on zawsze kreuje pewne wyobrażenia, lecz jako pewną wizję stanu alternatywnego w stosunku do rzeczywistości obecnej), oraz jako sposób myślenia przeciwstawiający się ostatecznym rozwiązaniom. Drugie rozumienie odnosi się zarówno do literatury antyutopijnej, która swe krytyczne stanowisko ujmuje w ramy literackich opisów stanów zniewolenia, jak również do rozważań wchodzących w zakres filozofii społecznej i filozofii politycznej, czego przykładem mogą być rozważania autora *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* – Karla Raymunda Poppera. Wydaje się, że dwa sposoby ujmowania antyutopizmu nie tylko że nie są rozłączne, ale – co więcej – często idą ze sobą w parze.

¹⁴⁰ Agata Bielick – Robson, *Leninizm apokaliptyczny*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 3 (146), s. 15.

ROZDZIAŁ II

Antyutopizm Karla R. Poppera jako odpowiedź na sytuację społeczno – polityczną I połowy XX wieku

1. Droga Karla R. Poppera do poglądów antyutopijnych

1.1 Tło historyczne okresu kształtowania się poglądów Karla R. Poppera

Miasto narodzin Karla R. Poppera – Wiedeń zamieszkiwało w owym czasie ponad dwa miliony ludzi. Pod tym względem stało na czwartym miejscu wśród miast europejskich. „Wiedeń z przełomu minionego i obecnego stulecia był miejscem zupełnie wyjątkowym i dla historyka idei dwudziestego wieku musi stanowić przedmiot zainteresowania o pierwszorzędym znaczeniu”¹⁴¹. Idee tam powstałe promieniowały na cały świat stając się źródłem wielu kierunków w nauce, sztuce jak i wszystkich dziedzinach życia. Echa twórczej atmosfery Wiednia znaleźć można w twórczości wielu myślicieli, których dzieła powstawały w całkiem innych częściach świata. Wśród grona wielkich ludzi świata kultury i nauki, którzy tworzyli we Wiedniu na przełomie wieków XIX i XX, wymienić można Arnolda Schönberga, Richarda Straussa, Rainera Maria Rilkego, Gustawa Klimta, Siegmunda Freuda, Alfreda Adlera, Ernsta Macha, Ludwiga Wittgensteina jak i wielu innych. Tam działało neopozytywistyczne Koło Wiedeńskie pod kierunkiem Moritza Schlicka. To właśnie we Wiedniu miały miejsce najgłośniejsze skandale, jak chociażby samobójstwo Otto Weininger – filozofa pochodzenia żydowskiego, który nie mogąc pogodzić się ze swymi korzeniami, odebrał sobie życia na dowód swej tezy zawartej w głośnym podówczas dziele – *Płeć i charakter*. Wiedeń był miejscem twórczości wielkich kompozytorów, miejscem nieustających koncertów.

Jednak jest i druga perspektywa postrzegania stolicy Austro - Węgier. „W 1900 roku Wiedeń był kosmopolityczną stolicą skazanego na zagładę imperium Habsburgów. Jego niespokojni mieszkańcy, dręczeni poczuciem, że żyją czasem danym im na kredyt, znajdowali

¹⁴¹ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, cit., s. 21.

ucieczkę w sztuce i muzyce”¹⁴². Austro – Węgry nękane powstaniami narodowościowymi pogrążały się w przerośniętej administracji. Mimo niesprzyjających okoliczności, liberalna klasa średnia nastawiona była optymistycznie. Dopiero dwa wydarzenia w drugiej połowie XIX wieku sprawiły, iż przyszłość Wiednia i całych Austro – Węgier była zagrożona. Pierwszym z nich był „czarny piątek” – krach na giełdzie, który miał miejsce w 1873 roku. Drugim było samobójstwo następcy tronu cesarza Franciszka Józefa – arcyksięcia Rudolfa. To właśnie z nim klasa średnia wiązała nadzieję na gruntowne zmiany w podupadającym imperium. Od tego czasu w opinii mieszkańców stolicy wszystko poczęło zmierzać ku upadkowi.

Dodatkowym elementem, który przyczynił się do takiego stanu rzeczy, była alienacja bogacących się klas średnich. Podczas gdy w Wielkiej Brytanii bogaci przemysłowcy przenikali do środowisk arystokracji, wiedeńska klasa średnia napotykała na nieprzekraczalne bariery urzędowe, które w rezultacie doprowadziły do ich głębokiego odgraniczenia. I to jednak nie zniechęciło klas średnich do popierania klas arystokratycznych, gdyż była to jedyna droga do uniknięcia rozwiązania alternatywnego, jakim były popierane przez klasy robotnicze ruchy socjalistyczne oraz nacjonalistyczne o silnym zabarwieniu antysemickim. Wkrótce, za sprawą Georga von Schönerbaha, antysemityzm stał się główną siłą niszczącą w austriackiej polityce. Metody jego miały wpływ na wielu ważnych mieszkańców stolicy imperium Habsburgów. Burmistrz Wiednia – Karl Lueger – urzędujący w latach 1897 – 1910, „[...] wprawny administrator i wpływowy przywódca, przysięgły wróg spekulantów finansowych i żydowskich bankierów, stał się bohaterem szarych ludzi Wiednia”¹⁴³. Niegdyś wierząca w liberalizm klasa średnia, szukała azylu w świecie kultury. Jednakże i ten świat legł wraz z zamachem na arcyksięcia Ferdynanda w Sarajewie w konsekwencji wybuchu I Wojny Światowej, gdy to większość artystów bądź zamknęła się we własnym, artystycznym światku, bądź opuściła stolicę Austro – Węgier¹⁴⁴.

W następstwie wojny Austria pogrążyła się w zapaści gospodarczej spowodowanej odłączeniem się Węgier, Czechosłowacji oraz ziem jugosłowiańskich. Ogólna nędza widoczna na ulicach Wiednia inspirowała mieszkańców do podjęcia próby zmiany tej sytuacji. Nadzieję dawały lewicowe organizacje marksistowskie, które wśród haseł głosiły walkę z nędzą i poprawę jakości życia mieszkańców Austrii. Posłuch zyskiwały także napływające z Niemiec idee nazistowskie, które poprawę sytuacji kraju wiązały z

¹⁴² *Wielcy kompozytorzy*, pod red. Zofia Siewak - Sojka, Janina Wodiczko, tłum. Marek Fedyszak, Kamila Jędrzycka, Marek Pęcherski, Hanna Turczyn – Zalewska, Debit, Bielsko-Biała 1995, s. 350.

¹⁴³ Ibidem, s. 352.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 150-156.

ograniczaniem wpływów środowisk semickich. Te drugie, z roku na rok zyskiwały coraz większe poparcie, czego apogeum nastąpiło w roku 1938, po *Anschlussu* – przyłączeniu Austrii do Niemiec. Zanim jednak Hitler wkroczył do rodzimego kraju Poppera, obszar ten stanowił swego rodzaju poligon doświadczalny polityki rasistowskiej. Zamiarem Hitlera było wybadanie opinii publicznej co do rzekomej poprawy sytuacji ekonomicznej będącej następstwem polityki antyżydowskiej. Austriacka NSDAP rosła w siłę. Podczas gdy w roku 1933 liczba jej członków była stosunkowo niewielka, po połączeniu Austrii i Niemiec stała się główną siłą polityczną w kraju. Począwszy od roku 1934 naziści austriaccy rozpoczęli proces pozbywania się intelektualistów żydowskich. Rok wydania *Logiki odkrycia naukowego* Poppera był ostatnim, w którym naukowiec pochodzenia żydowskiego mógł, bez większych problemów pracować i publikować we Wiedniu. Rok ten, to również czas likwidacji partyjnej opozycji NSDAP – austriackiej partii socjaldemokratycznej, a także słynnego Koła Wiedeńskiego.

W roku 1936, dwa lata po pierwszych antyżydowskich akcjach w Austrii, sytuacja drastycznie się nasiliła. Wtedy to wypowiedzenie posady dostał Karl Bühler oraz Moritz Schlick, który jeszcze tego samego roku, 22 czerwca, stracił życie z rąk zamachowca. Jednak i to stanowiło tylko wstęp do ogromu tragedii, która rozpoczęła się dla mieszkańców pochodzenia żydowskiego po 1938 roku. W związku z brakiem krytyki działań Hitlera ze strony opinii publicznej, intelektualistów, wśród nich również profesorowie Uniwersytetu Wiedeńskiego, wysłani byli do obozów koncentracyjnych¹⁴⁵. „Data wkroczenia Hitlera do Austrii nie stanowi w tym wypadku początku <oczyszczania> austriackiego środowiska naukowego z elementów żydowskich i <niearyjskich>, lecz jest jego zakończeniem”¹⁴⁶.

Jak pisze Marek Trojanowski, żaden z profesorów, którzy w okresie poprzedzającym wybuch II Wojny Światowej opuścili Austrię, nie powrócił do swojego kraju. Dotyczy to również samego Poppera, który niejednokrotnie miał ku temu okazję. Według Trojanowskiego jest to spowodowane faktem, iż Austria nawet po odzyskaniu niepodległości w roku 1955 nie poczuwała się do odpowiedzialności za tragiczne wydarzenia, które stały się udziałem jej mieszkańców pochodzenia żydowskiego. Jej stosunek do narodowego socjalizmu wskazywał jakoby całą odpowiedzialność za masakrę żydów ponosiły faszystowskie Niemcy¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Marek Trojanowski, *Destructio magna Popperi. O popperowskiej interpretacji Platona*, Edition Organom, Berlin 2004, s. 12-16.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 15.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 17-18.

1.2 Biograficzne uwarunkowania poglądów Karla R. Poppera

Antyutopijne poglądy Poppera stanowiły przyczynek do konstrukcji modelu społeczeństwa otwartego. Model ten, poprzez wewnętrzne urządzenia zapobiegać miał czynnikom, które w konsekwencji prowadzą do totalitaryzmu. Źródeł antyutopijnych poglądów Poppera poszukiwać można w Austrii pierwszych lat XX wieku. Kontekst społeczno – polityczny, w którym przyszło żyć autorowi *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów*, a na który składa się sytuacja jego rodzimego kraju, jego relacje z krajami sąsiednimi, panujący wówczas klimat intelektualny, ale także czynniki takie jak rodzina i jej korzenie, stanowił tło jego intelektualnego rozwoju. Doświadczenia tamtych lat, które w jakimś stopniu zaważyły na losach Poppera, a wśród których wymienić należy główne eksperymenty społeczne na skalę masową – marksizm i faszyzm, miały przesądzający wpływ na kształt jego myśli.

W roku 1974 Popper opublikował swą autobiografię intelektualną pt. *Nieustanne poszukiwania*. Dzieło to zawiera historię życia Karla Poppera, od chwili narodzin we Wiedniu, aż do czasów mu współczesnych. Poza wspomnieniami zawarł tam również szereg rozważań z dziedziny filozofii, matematyki, czy fizyki. Opisany przezeń własny rozwój intelektualny umożliwia dotarcie do tych czynników, które jak się wydaje mogły mieć wpływ na jego poglądy z dziedziny filozofii polityki, w tym przypadku na poglądy antyutopijne. Gatunek ten jednak – autobiografia intelektualna filozofów, nie jest wolny od trudności. Problem ten porusza znany tłumacz i interpretator myśli Poppera - profesor Adam Chmielewski przy okazji rozważań nad kwestią źródeł odmiennych tradycji w ramach filozofii politycznej. Chmielewski za pomocą właśnie biografii filozoficznych próbuje odmitologizować filozofa, który „[...] zgodnie z tradycyjną ideologią filozoficzną – odkrywał prawdy absolutne mocą swego rzekomo doskonałego rozumu. Okazało się bowiem, że tak naprawdę jest on istotą równie ludzką i niedoskonałą jak wszyscy. Coraz liczniejsze jest grono historyków myśli filozoficznej, którzy przyjmują demokratyczny pogląd na filozofię, zgodnie z którym filozoficzne myśli rodzą się na tym niedoskonałym świecie[...]”¹⁴⁸. To właśnie autobiografia filozoficzna, według autora *Spoleczeństwa otwartego czy wspólnoty?* przyczyniła się do powstania opisowej psychosocjologii myśli filozoficznej. Ta z kolei krytyczna biografia filozofów, biorąc za przedmiot badania opisane dzieje życia, jak i w wielu przypadkach „mniej lub bardziej (nie)udane racjonalizacje dla [ich] nieracjonalnych

¹⁴⁸ Adam Chmielewski, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 40.

wierzeń¹⁴⁹», stara się odkryć źródła ich często wzniosłych poglądów. Chmielewski źródeł rozbieżności poglądów filozoficznych poszukuje nie w „czystej filozofii”, będącej rezultatem boskiego natchnienia, lecz w kontekście społeczno – politycznym, w którym myśliciel się wychował, żył i był podatny na problemy dnia codziennego¹⁵⁰.

Główny trzon poglądów Karla Poppera ukształtował się w stosunkowo wczesnym okresie jego życia. Pierwszy problem filozoficzny, z którym spotkał się młody Popper dotyczył nieskończoności – miał wtedy zaledwie osiem lat. W wieku lat dwunastu próbował zmierzyć się z teorią Darwina. Jednak pierwszym poważnym problemem filozoficznym, który w sposób zdecydowany wpłynął na kształt jego późniejszych poglądów, był problem esencjalizmu, z którym spotkał się przy lekturze autobiografii Strindberga. Piętnastoletni Karl nie zgadzał się z niemal uniwersalnie przyjętą zasadą przykładania zbyt dużej wagi do prawdziwego znaczenia słów. Problem ten przewija się przez cały okres twórczości Poppera¹⁵¹. Z czasem poglądy jego ewoluowały, główne jednak postulaty pozostały niezmienione aż do śmierci filozofa w roku 1994. W szeregu postulatów, które kojarzą się z Popperem i jego filozofią, pobrzmiewają echa Wiednia z okresu kształtowania się jego poglądów. Na kształt jego filozofii wpływ miały postacie końca XIX i początku XX wieku, które mimo ówczesnej popularności, nie zapisały się w historii filozofii. Postulaty te stanowiąc podstawy jego filozofii (do których należą chociażby darwinowski wymiar metafizycznego programu badawczego), czy krytyka języka, która w biografii Poppera kojarzona jest jedynie na zasadzie opozycji względem neopozytywizmu, nawiązują częściowo do systemów teoretycznych, z którymi młody Popper spotkał się jeszcze we Wiedniu¹⁵². Chcąc odnaleźć źródła antyutopijnych poglądów Poppera przyglądnijmy się jego biografii.

Karl R. Popper urodził się w Himmelhof w dystrykcie Ober St Veit 28 lipca 1902 roku. Czasy te, w rodzimym kraju Poppera, to okres niezwyklej nędzy, której wymiar, jak wspomina w *Nieustannych poszukiwaniach*, był nieporównywalny z czasami współczesnymi. Do wybuchu I Wojny Światowej Wiedeń był również miastem liberałów zgrupowanych wokół Uniwersytetu Wiedeńskiego. Tam też naukowcy cieszyli się dosyć znaczną wolnością myślenia, z której też korzystali. Nie bez znaczenia zostaje również fakt, iż rodzina Poppera miała korzenie żydowskie. Rodzice jego, Simon Siegmund Carl Popper oraz Jenny Popper, jeszcze przed narodzinami któregośkolwiek z dzieci przeszli z judaizmu na protestantyzm.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 39.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 38-48.

¹⁵¹ Wiesław Wątroba, *Socjologia i fallibilizm. Filozofia Karla R. Poppera. Biografia intelektualna Karla R. Poppera. Bibliografia popperyzmu*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu, Wrocław 1996, s. 157.

¹⁵² Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera*, op. cit., s. 21-27.

Podyktowane to było chęcią asymilacji z chrześcijańskim społeczeństwem. W opinii ojca Poppera, Żydzi nie powinni dawać ludności rodowitej powodów do antysemityzmu. I ten problem podjął Popper w jednym z rozdziałów swej *Autobiografii intelektualnej*, gdzie dał wyraz swym poglądom na temat nacjonalizmów¹⁵³.

Ojciec filozofa był doktorem prawa Uniwersytetu Wiedeńskiego. Posiadał pokaźne zbiory dzieł historycznych i filozoficznych, z którymi sam Karl stykał się zanim jeszcze posiadał zdolność czytania. W bibliotece domowej znajdowały się dzieła Platona, Bacona, Kartezjusza, Spinozy, ale także Kanta, Locka, Darwina, czy Marksa i jego krytyków. Ojciec Poppera był przyjacielem ostatniego liberalnego prezydenta Wiednia – dra Karla Gröbela¹⁵⁴ – poprzednika wspomnianego wcześniej antysemitę Karla Luegera. Za swą działalność Siegmund Carl Popper został odznaczony przez władzę Austro - Węgier i nadano mu tytuł Rycerza Orderu Franciszka Józefa, co też ze względu na jego, jak mówił Karl, radykalnie liberalne poglądy stanowiło niemały problem. Mimo poszanowania jakim darzył cesarza, nie był zwolennikiem jego rządów, czego dowód dał wydając jako Siegmund Karl Pflug w 1904 roku pamflet polityczny pod tytułem *Anno 1903*, który za swe treści trafił na czternaście lat na indeks ksiąg zakazanych.

Janny Popper – matka Karla, pochodziła z niezwykle umuzykalnionej rodziny Schiffów i od niej Karl odziedziczył zamiłowanie do muzyki. Atmosfera rodziny Popperów sprzyjała rozwojowi filozoficznemu młodego Karla, który z roku na rok stawiał przed sobą coraz poważniejsze wyzwania intelektualne. Jak sam Popper wspomina, atmosfera w jakiej się wychował „[...] była zdecydowanie książkowa”¹⁵⁵.

Jednym z pierwszych znaczących wydarzeń w okresie młodości Poppera, które zaważyły na kształcie jego myśli, w tym i na postawie względem utopizmu, była znajomość z krewnym Ernsta Moritza von Arndta – Arthurem Arndtem, którego poznał w wieku dziesięciu lat. Starszy od niego o dwadzieścia lat przyjaciel, student inżynierii na Uniwersytecie w Rydze, zapoznawał go z podstawami myśli socjalistycznej oraz z darwinizmem. To pod wpływem Arndta Popper przeczytał pierwszą socjalistyczną pracę autorstwa Edwarda Bellamy pod tytułem *Patrząc wstecz*. W myśli socjalistycznej autor *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* dostrzegał wolę walki z nędzą, z którą spotykał się na co dzień na ulicach Wiednia. Jak zauważa Wiesław Wątroba, współczucie, które odczuwał

¹⁵³ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, przekład Adam Chmielewski, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1997, s. 144-147.

¹⁵⁴ Według wykazu burmistrzów Wiednia, w kadencji 1894-1895 stanowisko to piastował dr Raimund Gröbel (1847-1898) – ostatni liberalny burmistrz Wiednia. Rozbieżność danych dotyczy imienia polityka.

¹⁵⁵ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 16.

młody Popper względem przejawów nędzy, stanowiło wczesną inspirację dla jego dorosłej już filozofii, po odrzuceniu socjalistycznych rozwiązań, która przyjęła postać negatywnego utylitaryzmu¹⁵⁶. Podczas jednego ze spacerów, gdy to Arndt zaznajamiał Poppera z inspirującą myślą filozofów lewicy, dotarła do nich wiadomość o śmierci arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, następcy tronu Austrii. Wkrótce później wybuchła I Wojna Światowa¹⁵⁷.

Doświadczenia tych czasów stanowiły kolejny element składający się na kształt jego późniejszych poglądów. Jak sam mówił, wydarzenia te sprawiły, iż zaczął być „[...] krytyczny wobec powszechnie przyjętych przekonań, zwłaszcza przekonań politycznych”¹⁵⁸. Wiązało się to z niezwykle w oczach Poppera entuzjazmem Austriaków co do zbliżenia Niemiec i Austrii oraz wobec ich zamiarów względem krajów bałkańskich. Zdziwienie młodego Poppera było tym większe, że poglądy te głosili ludzie, którzy przed wybuchem wojny byli pacyfistami. Sam w roku 1914 napisał wierszyk na cześć Austrii i Niemiec, które oparły się atakom nieprzyjaciela. Powoli jednak dochodził do przekonania, że to nie Austria i Niemcy są ofiarami tej wojny, lecz że to właśnie one dokonały ekspansji na Sarajewo oraz Belgię, a pozytywne opinie ludzi dotyczące tego faktu i jego zasadności, były efektami szeroko zakrojonej propagandy. Wtedy też pod wpływem socjalistycznej propagandy sprzed wybuchu wojny, Karl Popper uznał, iż Austria i Niemcy zasłużyły sobie na porażkę. Po szczerej dyskusji z ojcem doszedł jednak do wniosku, iż dotychczas problemy te traktował w sposób uproszczony.

Edukacja Poppera naznaczona była pędem do wiedzy, której nie były w stanie zaspokoić austriackie szkoły średnie. Zajęcia, mimo starań nauczycieli, były dla autora *Nędzy historycyzmu* niezwykle nudne. Jak wspomina, tylko matematyka wykładana przez Philippa Freuda spełniała jego oczekiwania. Gdy po dwumiesięcznej chorobie powrócił do szkoły zorientował się, iż klasa nie poczyniła pod jego nieobecność żadnych postępów. W jakiś czas później Popper postanowił opuścić szkołę i wziąć edukację we własne ręce.

Począwszy od roku 1918 Karl Popper wiąże się z Uniwersytetem Wiedeńskim, gdzie dopiero po eksternistycznym zdaniu matury w roku 1922 zostaje pełnoprawnym studentem. Jak wspomina, czasy po zakończeniu I Wojny Światowej należały do niezwykle burzliwych. Nędza i wojny domowe sprawiły, iż studenci nie zajmowali się kwestią przyszłych karier, lecz bezustannie toczyli dyskusje na tematy polityczne – studiowali dla samej nauki. Jak

¹⁵⁶ Wiesław Wątroba, *Socjologia i fallibilizm*, op. cit., s. 154.

¹⁵⁷ Karl. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 16-19.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 20.

wspomina, był dostatecznie blisko, „[...] aby słyszeć świst kul, gdy z okazji deklaracji Republiki Austriackiej żołnierze zaczęli strzelać do członków Rządu Tymczasowego zebranych na szczycie schodów prowadzących do gmachu Parlamentu”¹⁵⁹. Mimo tych niesprzyjających warunków, Popper początkowo uczęszczał na liczne wykłady z różnych dziedzin naukowych. Wśród nich znalazły się historia, literatura, psychologia czy filozofia. Jednak ze względu na poziom zaawansowania tematów przeznaczonych głównie dla znawców danych dziedzin, autor *Nędzy historycyzmu* wolał z czasem studiować ich książki. Były jednak takie przedmioty, których Popper nie opuszczał. Należały do nich wykłady z matematyki, prowadzone przez trzech wybitnych naukowców – Wilhelma Wirtingera, Furtwänglera i Hansa Hahna. Na ten czas niewyobrażalnym było dla Poppera, że w przyszłości nawiąże z nimi prywatną znajomość.

Na austriackiej arenie politycznej najważniejszą rolę odgrywały wówczas trzy partie: partia socjaldemokratyczna, niemiecka partia nacjonalistyczna oraz partia chrześcijańsko socjalistyczna. Sam Popper przynależał do stowarzyszenia uczniów sympatyzujących z partią socjalistyczną oraz brał udział w spotkaniach studentów – socjalistów odłamu zarówno demokratycznego jak i komunistycznego. W roku 1919 przez około trzy miesiące uważał się za komunistę. Wierzył wówczas, iż świat, w którym żył można było uczynić lepszym poprzez wiedzę o prawach rozwoju historycznego. Konieczność dziejowa wiązała się z przestrzeganiem przez zwolenników owej koncepcji zasady moralnej – „pomóż urzeczywistnić to, co jest nieuniknione”. Entuzjazm Poppera względem marksizmu nie wynikał jednak z pobudek naukowych, lecz spowodowany był chęcią poprawy losu ubogich, których w owym czasie nie brakowało. Wydarzenie, które na zawsze odmieniło jego stosunek do komunizmu miało miejsce w wąskiej wiedeńskiej uliczce – Hörlgasse, wiodącej do placu noszącego dzisiaj nazwę Moritza Schlicka. Podczas demonstracji, grupa młodych socjalistów starała się pomóc w ucieczce paru komunistom zatrzymanych przez wiedeńską policję. W konsekwencji doszło do krwawej strzelaniny, w wyniku której zginęło dwudziestu demonstrantów i ponad siedemdziesięciu z nich odniosło ciężkie obrażenia¹⁶⁰.

Tragiczne to wydarzenie na zawsze pozostało w pamięci Poppera, który po części poczuwał się do odpowiedzialności. Będąc marksistą popierał postulaty zaostrenia walk klasowych, które doprowadzić miały do coraz większych antagonizmów¹⁶¹. Ofiara marksistów w słusznej sprawie, jest według nich nieznaczna w porównaniu z ofiarą

¹⁵⁹ Ibidem, s. 46.

¹⁶⁰ Marek Trojanowski, *Destructio magna Popperi*, op. cit., s. 10-12.

¹⁶¹ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata. Filozofia historii i polityki Karla R. Poppera*, Wydawnictwo ETOS, Olsztyn – Warszawa 1991, s. 7.

niewinnych ludzi wyzyskiwanych przez kapitalistów. Teoria marksistowska rości sobie prawo do naukowości. Popper zadał sobie pytanie, czy wiedza ta nie jest przypadkiem nieuzasadnionym roszczeniem. Wątpliwości jego dotyczyły możliwości krytycznego rozpatrzenia marksizmu. „Czy poddałem ich teorię krytycznemu badaniu, tak jak każdy powinien postąpić, zanim przyjmie wiarę uświęcającą swe środki za pomocą odległego celu?”¹⁶². Marksizm, jak zauważył Karl Popper jest prorocstwem obiecującym lepszy - doskonały świat, który w imię owego odległego celu, uświęca środki, którymi się posługuje. Poświęcenie życia w imię dogmatycznej wiary, co do realizacji odległego celu wydało się Popperowi intelektualną arogancją. Przez krótki czas po owym wydarzeniu, Karl Popper nie chciał się pogodzić z wnioskami, jakie wyciągnął względem marksizmu. Zaangażowanie jego i jego przyjaciół w walkę o lepszy świat, w obliczu odkrycia niesłuszności zasad, które leżą u jego podstawy sprawiło, iż gotów był na pewne kompromisy o mniejszej wadze, niż świadomość prawdziwego dobra sprawy. Mechanizm ten zauważył u wielu marksistów, którzy godząc się na coraz większe kompromisy wmawiali sobie, iż cel, do którego dążą jest od tych paru trudności daleko ważniejszy.

Gdy Popper ukończył siedemnasty rok życia stał się antymarksistą. Mimo, że był już pewien swego stanowiska wobec marksizmu, nadal podziwiał ruch socjaldemokratyczny¹⁶³, który zaszczeptał w wiedeńskich robotnikach świadomość misji, którą muszą wypełnić. Ludzie ci, po pracy podejmowali różne kursy, organizowali czas w duchu indywidualnego rozwoju. Stanowili niejako alternatywę dla ówczesnych ruchów faszystowskich. Był to również powód, dla którego młody Popper nie zdecydował się na publikację swych antymarksistowskich poglądów. Jeśli ktoś był krytykiem marksizmu, w oczach swych odbiorców uchodził za faszystę. Tym zaś, czego pragnęli marksiści, był koniec wojny i życie w pokoju. Popper będąc antymarksistą był więc po części socjalistą i jak wspomina w *Nieustannych poszukiwaniach* zostałby nim do końca, gdyby stanowisko to nie wykluczało wolności osobistej. „[...] Wolność jest ważniejsza niż równość, [...] próba zaprowadzenia równości zagraża wolności i [...] jeżeli traci się wolność, nie ma równości między

¹⁶² Karl. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 47

¹⁶³ Karl. R. Popper do końca życia popierał wartości socjaldemokratyczne. Szczególną popularność zyskał w latach siedemdziesiątych, gdy niemieccy socjaldemokraci doszli do władzy. „Okazało się, iż krytyczny racjonalizm Poppera stanowi ich właściwą podbudowę i dlatego stał się on przedmiotem szczególnego zainteresowania socjaldemokratów. Zaowocowało to nawet dwoma tomami obszernych studiów poświęconych tej właśnie filozofii politycznej. W przedmowie do pierwszego z nich sam Helmut Schmidt wyraźnie wskazuje na znaczenie Popperowskiej teorii reform dla socjaldemokracji, odcinając się przy tym od ideologii marksistowskiej” [Ryszard Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2002, t. 2, s. 123.].

niewolnikami”¹⁶⁴. Rok 1919, kiedy Popper dochodzi do swych krytycznych wniosków względem marksizmu, ale także względem psychoanalizy i psychologii indywidualnej, z którymi miał kontakt na uniwersytecie, to okres, który zaowocował jego krytycznym racjonalizmem czy negatywnym utylitaryzmem. W tym też roku, Popper znajduje odpowiedzi na nurtujące go pytania dotyczące postawy naukowej. Pomocnym okazał się wykład Alberta Einsteina, w którym uczestniczył. Pytania dotyczące rzekomej naukowości marksizmu, które nurtowały go od dłuższego czasu, sprowadzały się do wyznaczenia linii demarkacyjnej odgraniczającej to, co naukowe, od całej reszty teorii nienaukowych. Mimo, iż z całą stanowczością był już antymarksistą, dopiero postawa Einsteina względem swej teorii względności uświadomiła Popperowi, co świadczy o naukowości danej teorii. Teoria względności względem mechaniki newtonowskiej jest, jak powiedział Einstein, tylko krokiem w stronę większej ogólności. W toku wykładu, Popper zachwycił się podejściem fizyka do kwestii teorii, której był autorem. Einstein założył, że gdyby znalazł się argument, któryby teorii względności przeczył, uznałby ją za niemożliwą. Jak powiedział <gdyby nie istniało przesunięcie ku czerwieni linii spektralnych spowodowane potencjałem grawitacyjnym, wówczas ogólna teoria względności byłaby nie do przyjęcia>¹⁶⁵. To zdanie, tak inne od tych, które wypowiadali marksiści, czy psychoanalitycy, zakładało krytyczne podejście do głoszonych teorii. Einstein poddawał swą teorię krzyżowym sprawdzianom nakierowanym na znalezienie takiego przypadku, w którym teoria by się nie sprawdziła. Wtenczas, jak powiedział, byłaby nie do przyjęcia. „Czułem, że na tym polega postawa prawdziwie naukowa. Była ona skrajnie odmienna od postawy dogmatycznej, której zwolennicy nieustannie głosili, iż znaleźli <weryfikacje> dla swych ulubionych teorii”¹⁶⁶.

Postawa naukowa według Poppera, w odróżnieniu od postawy pseudonaukowej, dogmatycznej, polega na podatności danej teorii na krytykę. Naukową okazuje się być taka teoria, która ową krytykę wytrzymuje. Teorie pseudonaukowe z kolei każde wydarzenie interpretują jako ich weryfikację. Popper przytacza przypadek marksizmu, gdzie według Marksa przemiany zmierzające do przekształcenia stosunków społecznych rozpoczynają się od środków produkcji, następnie zmieniają warunki produkcji, władza polityczna i na końcu przekonania polityczne. Tę teorię w perspektywie popperowskiego myślenia krytycznego sfalsyfikowała rewolucja październikowa, w wyniku której w pierwszej kolejności zmiana uległa władza polityczna oraz przekonania ideologiczne. One zaś odgórnie

¹⁶⁴ Karl. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 51.

¹⁶⁵ Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory. A Popular Exposition*, Methuen and Co., London 1920, s. 132, cyt. za: *Nieustanne poszukiwania*, Karl R. Popper, op. cit., s. 53.

¹⁶⁶ Karl. R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 53.

zmieniały środki oraz warunki produkcji. Marksisci szukając weryfikacji teorii zastosowali tzw. chwyt konwencjonalistyczny, nazwany później przez Poppera immunizowaniem teorii¹⁶⁷. Zabieg ten uniemożliwia sfalsyfikowanie danej teorii poprzez wprowadzenie dodatkowej hipotezy, w tym przypadku poprzez przyjęcie, iż „<motywy ekonomiczne> i walka klasowa przenikają całe życie społeczne”¹⁶⁸. Po stronie teorii pseudonaukowych poza marksizmem znalazła się więc modna wówczas psychoanaliza oraz psychologia indywidualistyczna.

I Wojna Światowa, trudna sytuacja gospodarcza, szalejąca inflacja doprowadziły do zubożenia szerokiej rzeszy Austriaków – w tym i rodziny Popperów. Sam Karl, chcąc ulżyć swemu ojcu, postanowił się usamodzielniać i zamieszkać w zorganizowanym w starym szpitalu domu studenta.

Począwszy od 1925 roku, Popper zostaje studentem powołanego przez władze Wiednia Instytutu Pedagogicznego. Celem Instytutu było wspieranie nowej reformy szkolnictwa podstawowego i średniego. Okres ten w życiu Poppera, to czas nauki, pierwszych znajomości z kadrą akademicką oraz pierwszych kroków w nauczaniu uniwersyteckim. To wtedy poznał Karla Bühlera – autora teorii funkcji języka, który podczas pierwszego spotkania wyraził uznanie względem grupy studentów, których *de facto* Popper przygotowywał do egzaminów z prowadzonej przez Bühlera psychologii. To także teoria trzech funkcji języka stała się punktem wyjścia do jej poszerzenia. Obok bühlerowskiej funkcji ekspresywnej, funkcji informacyjnej oraz funkcji deskryptywnej, Popper wprowadził jeszcze argumentacyjną funkcję języka – według niego najważniejszą. W tym też czasie poznał także swoją żonę, bez której, jak wspomina, jego praca naukowa nie byłaby możliwa.

Studia w Instytucie Pedagogicznym zaowocowały również znajomością z profesorem Heinrichem Gomperzem – synem Teodora Gomperza, autora znanych *Myślicieli greckich*. Trudno przecenić wartość tej znajomości, gdyż właśnie za sprawą dyskusji z Gomperzem, Popper z czasem określił swe stanowisko dotyczące subiektywnych procesów myślowych. To właśnie z Heinrichem Gomperzem, epistemologiem i znawcą filozofii greckiej, dyskutował na temat psychologii wiedzy oraz psychologii odkrycia, zajmując z czasem stanowisko coraz bardziej antypsychologistyczne. Akcentował przy tym swój realizm, uznając iż problem wiedzy sprowadza się do tego, „[...] jak świat ten odkrywamy”¹⁶⁹. Doszedł do wniosku, iż

¹⁶⁷ Popper zastępuje termin „chwyt konwencjonalistyczny” na „immunizowanie” teorii za sprawą *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*, Herman Luchterchand Verlag, Neuwied – Berlin 1976 Hansa Alberta o czym wspomina w 38 przypisie *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 57.

¹⁶⁸ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 59.

¹⁶⁹ Wiesław Wątroba, *Socjologia i fallibilizm*, op. cit., s. 165.

wiedza nie rozpoczyna się od spostrzeżeń zmysłowych czy uczuć. Jest to droga do popadnięcia w pułapki psychologizmu, idealizmu, i wielu innych trudności, które w mniemaniu Poppera nie są realnymi problemami, a bycie intelektualistą łączy się ze społeczną odpowiedzialnością co do poruszanej problematyki. Po zajęciach laboratoryjnych, gdy to przeprowadził szereg eksperymentów psychologicznych, skłaniał się ku wnioskom zbliżonym do poglądów Oswalda Kulpego, iż wiedza nie rozpoczyna się od zmysłowo danych prostych idei, lecz od problemów i prób ich rozwiązania. Jak zauważył, psychologię Hume'a, Berekley'a czy Locke'a stanowią translację logiki arystotelesowskiej na terminy psychologii. Rezultatem jego rozważań nad problemem formowania się wiedzy, którym to problemem zajmował się w latach 1921 – 1926, było definitywne odejście od stanowisk psychologicznych i próba rozpatrywania tych zagadnień w kategoriach logicznych. Praca doktorska pt. *Problem metod w psychologii myślenia*, która początkowo w zamyśle Poppera miała być wstępem do dalszych publikacji z zakresu psychologii wiedzy, w rezultacie zamykała ten obszar jego zainteresowań.

W roku 1926 lub 1927 Karl Popper zetknął się z grupą filozofów zwanych Kołem Wiedeńskim, z którą przez długie lata mylnie był kojarzony. Wtedy to przeczytał artykuł członka owej formacji – Otto Nauratha, którego niedługo później miał okazję wysłuchać na wykładzie wygłoszonym dla socjaldemokratów. Popper był również na bieżąco z publikacjami członków koła. Znał *Traktat logiczno – filozoficzny* Ludwika Wittgensteina oraz dzieła Rudolfa Carnapa. Już wtedy poglądy jego co do kwestii naukowości były ukształtowane w tym stopniu, że główne postulaty Koła Wiedeńskiego, jak i większości formacji poglądowych narosłych wokół grupy tych filozofów, uważał za błędne.

Koło Wiedeńskie powstałe około 1922 roku stanowiło prywatne seminarium Moritza Schlicka. Była to grupa filozofów, matematyków, fizyków nawiązujących do tradycji filozofii Ernsta Macha. Czołowymi przedstawicielami owego zgrupowania byli obok wspomnianego Moritza Schlicka: Rudolf Carnap, Kurt Gödel oraz Karl Menger. Podstawowe postulaty Koła Wiedeńskiego dotyczyły problemu demarkacji, próby odnalezienia kryterium rozstrzygalności problemów. Popperowska próba odróżnienia teorii naukowych od pseudonaukowych, gdzie zasadą porządkującą jest podatność na krytykę, zdecydowanie różniła się od tej zaproponowanej przez członków seminarium Schlicka. Dla tych ostatnich kryterium naukowości utożsamiane było z sensem zdań, rozumianym jako istnienie metody weryfikacji prawdziwości lub fałszywości twierdzeń, odróżniającej naukę od metafizyki. Odróżnienie nauki od metafizyki miało na celu odróżnienie tych teorii, które można badać na gruncie nauk empirycznych, od tych, które się takim badaniom wymykają. Takie ujęcie

metafizyki nie zgadzało się z popperowskim punktem widzenia. Mimo, iż uważał metafizyką za nie poddającą się falsyfikacji, nie zgadzał się z tezą, iż jest ona pozbawiona sensu i sądził, że nie jest możliwe tak ostre rozgraniczenie nauki i metafizyki jak to proponowali przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. Uznanie jej za, jak to określił Popper, czcze gadulstwo, pomija fakt, iż właśnie metafizyka niejednokrotnie staje się inspiracją do powstania nowych teorii. W jego ujęciu problemu demarkacji, wypowiedzi sensowne, oraz te sensu pozbawione, mogą znaleźć się zarówno po stronie teorii naukowych, jak i po stronie teorii pseudonaukowych¹⁷⁰. Takie potraktowanie problemu demarkacji, według Poppera, jest u swych podstaw związane z podejściem indukcyjnym. Aby odróżnić zdania sensowne od zdań sensu pozbawionych, koniecznym było odwołanie się do kryterium weryfikowalności, które za pomocą zdań obserwacyjnych przesądzi, czy jest naukowe, czy też nie. Empiryczna sprawdzalność, opierająca się na postępowaniu indukcyjnym, jest w ujęciu Poppera nie do utrzymania. Nie ma w tym podejściu krytycyzmu. Naukowiec postępujący w duchu indukcjonizmu, w przypadku odkrycia faktu, który nie potwierdza jego teorii, zamiast ją sfalsyfikować, uzupełnia ją założeniami *ad hoc*. Takie podejście do wiedzy ma charakter kumulatywny. Jak zauważył, w związku z postulatami Koła Wiedeńskiego, „na każdy ich główny problem [ma] lepsze i bardziej koherentne odpowiedzi niż oni sami”¹⁷¹.

W tym okresie Popper napisał wiele niepublikowanych tekstów krytycznych pod adresem Koła Wiedeńskiego, które, jak wspomina, ze względu na poziom zaawansowania swych własnych rozmyślań dotyczących kwestii nauki, nie sprawiły mu wiele problemów. Rozwiązania swe przedstawił zaś poznanemu w Instytucie Pedagogicznym Heinrichowi Gomperzowi, za pośrednictwem którego, miał okazję zaprezentować swe poglądy członkowi Koła Wiedeńskiego – Victorowi Kraftowi. Spotkanie odbyło się w parku niedaleko Uniwersytetu Wiedeńskiego.

Decydującym jednak spotkaniem, które miało wpływ na całe naukowe życie Karla Poppera, było spotkanie w 1929 lub 1930 roku, kiedy to autor *Nędzy historycyzmu* poznał kolejnego członka seminarium Schlicka – Herberta Feigla. I to on właśnie zachęcił Poppera do przedstawienia swych poglądów w formie książkowej. Jak zapewniał Popper, gdyby nie owa zachęta, spod jego ręki nie wyszłoby ani jedno dzieło. Wprawdzie, w okresie przed owym spotkaniem Popper publikował drobne artykuły dotyczące kwestii edukacji, nigdy jednak nie planował opisać swych poglądów natury filozoficznej uważając, iż nikt poza nim

¹⁷⁰ Elżbieta Pietruska Madej, *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii K. Poppera*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997, s. 40.

¹⁷¹ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 110.

się jego rozwiązaniami nie zainteresuje. Oryginalność jego poglądów uwidaczniała się w dyskusji z innymi filozofami, gdy odkrywał, iż poglądy wielu z nich mają ukryte założenia przyjmujące, iż teorie naukowe są prawdziwe. Jak zauważył, wielu myślicieli nie jest w stanie wyjść poza takie ramy myślenia – teorie są według nich udowodnionymi hipotezami. Właśnie problematyka indukcji oraz demarkacji stała się przedmiotem pierwszej pracy książkowej Karla Poppera. Pierwotny jej tytuł brzmiał: *Dwa fundamentalne problemy wiedzy*, lecz w związku z problemami na rynku wydawniczym, obszerna praca Poppera musiała zostać zredukowana do 240 stron i ostatecznie opublikowana została w roku 1934 pod tytułem *Logika odkrycia naukowego*¹⁷².

Pierwotna jej wersja, o wiele obszerniejsza, pozwala jednak na wyciągnięcie pewnych wniosków względem całego popperyzmu. Już w *Dwóch fundamentalnych problemach wiedzy*, które mimo wszystko doczekały się publikacji w roku 1979, daje się dostrzec większość pomysłów teoretycznych Poppera, które w dalszych etapach jego rozwoju intelektualnego są bądź to krytycznie rozwijane, bądź dodatkowo argumentowane. Jego pierwsze dzieło podejmujące problematykę nauki, jej dedukcyjnego charakteru, nabudowane jest już na pewien szkielet teoretyczny jego systemu. System ten nigdy nie uległ znacniejszym przemianom, a zważywszy na fakt, iż pierwsze jego dzieło konsekwentnie wpisuje się już w opisany w podrozdziale 2.1 metafizyczny program badawczy, potwierdza się hipoteza, iż poglądy Poppera ukształtowały się na bardzo wczesnym etapie jego rozwoju intelektualnego¹⁷³. Redaktorami serii wydawniczej, do której pisywali głównie członkowie Koła Wiedeńskiego, a w której wydano *Logikę odkrycia naukowego* Poppera, byli właśnie neopozytywiści: Schlick i Frank. Miało to wpływ na odbiór Poppera poza granicami Austrii, gdzie aż do roku 1959 – roku wydania angielskiej wersji *Logiki odkrycia naukowego* pod tytułem *Logic of Scientific Discovery* – kojarzony był w świecie filozofii właśnie jako członek Koła Wiedeńskiego. Fakt ten wydaje się ironicznym w aspekcie roli, jaką sam Popper przypisywał sobie względem logicznego pozytywizmu.

Tytuł siedemnastego rozdziału *Nieustannych poszukiwań* – popperowskiej autobiografii intelektualnej zadaje pytanie: kto zabił pozytywizm logiczny? Na to pytanie Popper odpowiada następująco: "wszyscy teraz wiedzą, że pozytywizm logiczny jest martwy. Nikt jednak nie sądzi, że wypada w tym miejscu zadać pytanie: <Kto jest za to odpowiedzialny?> czy raczej: <kto to zrobił?> [...] Obawiam się, że to ja muszę przyznać się do odpowiedzialności za ten czyn. Nie zrobiłem jednak tego celowo: moim jedynym

¹⁷² Ibidem, s. 108-118.

¹⁷³ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera*, op. cit., s. 42-43.

zamiarem było wskazać kilka fundamentalnych pomyłek”¹⁷⁴. Poza fundamentalnymi różnicami w rozumieniu naukowości, Popper upadek logicznego pozytywizmu widział w słownej scholastyce, w którą Koło Wiedeńskie coraz bardziej popadało.

Po publikacji *Logiki odkrycia naukowego* Popper dyskutuje z najznakomitszymi myślicielami XX wieku dopracowując tym samym metodę falsyfikacjonizmu. Ilość komentarzy do popperowskiej metody naukowej zdecydowanie przewyższyła oddźwięk, jaki był następstwem angielskojęzycznej wersji *Logiki odkrycia naukowego* wydanej dwadzieścia lat później. Wydarzenia roku 1927 zwróciły również uwagę Poppera na sytuację, w jakiej znalazła się Europa. Wtedy to we Wiedniu miała miejsce masakra nieuzbrojonych robotników odłamu socjaldemokratycznego. Pretekstem do podjęcia działań były groźby ze strony partii socjaldemokratycznych co do użycia siły. Popper już wtedy przewidywał aneksję Austrii oraz rychły wybuch kolejnej wojny światowej z Niemcami w roli sprawców. Wszystko potoczyło się nieco wolniej niż Popper przewidywał, lecz finalnie i Austria została zaanektowana przez Niemcy i rozpoczęła się kolejna wojna o wymiarze światowym.

Istotnym czynnikiem, z którym Popper wiązał zrealizowanie się swoich przewidywań, była tzw. kwestia żydowska. Ostatnią demokratyczną siłą na arenie politycznej początku lat trzydziestych, były partie socjaldemokratyczne, które w jawny sposób przeciwstawiały się ideom nazistów. Partiom tym przewodniczyli przedstawiciele środowisk żydowskich, co też ze względu na coraz bardziej widoczny w owym czasie antysemityzm, obróciło się przeciwko samej idei socjaldemokratów. Według Poppera, w obliczu budzącego się antysemityzmu propagowanego przez polityków partii nacjonalistycznych oraz katolickich, Żydzi w owym okresie nie powinni zajmować czołowych funkcji w partiach lewicowych. Uznał, iż działania ich były samobójcze¹⁷⁵.

Już w rok po wydaniu dzieła, Popper udał się do Anglii, aby wygłosić wykłady w Bedford College. Będąc pod dużym wrażeniem rozważań Alfreda Tarskiego na temat prawdy, wykłady nie dotyczyły jego własnych rozwiązań metodologicznych, lecz właśnie filozofii przedstawiciela Szkoły Lwowsko – Warszawskiej. Przebywając w Anglii Popper uświadomił sobie, iż problemy Austrii czy Niemiec z rozprzestrzeniającym się nazizmem, coraz ostrzejszym antysemityzmem, są niezwykle odległe. Według Poppera, jedynym człowiekiem, który zdawał sobie sprawę z ogromu niebezpieczeństwa wobec którego stoi Europa, był nie mający posłuchu Winston Churchill. Jak wspomina Popper: „Uświadomiłem sobie, że

¹⁷⁴ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 120.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 144-147.

demokracja – nawet demokracja brytyjska – nie jest instytucją przygotowaną do walki z totalitaryzmem”¹⁷⁶.

Wkrótce, po paromiesięcznym pobycie w Austrii, Popper wrócił do Anglii, aby wygłosić wykłady w Imperial College, Cambridge oraz w Oxfordzie. Tam też poznał George’a Edwarda Moore’a, Isaiaha Berlina i Gilberta Ryle’a. W Londyńskim School of Economics Karl Popper po raz pierwszy publicznie wygłosił wykład noszący tytuł jego późniejszego dzieła podejmującego problematykę filozofii społecznej pt. *Nędza historycyzmu*. Rozwiązania, do których doszedł Popper na gruncie nauk społecznych, były swego rodzaju zastosowaniem idei opracowanych w *Logice odkrycia naukowego*. Zarys idei podejmowanych w *Nędzy historycyzmu* zaprezentował już wcześniej, podczas prywatnego spotkania w domu swego przyjaciela Alberta Braunthala w Brukseli. Wśród słuchaczy znalazł się również Karl Hilferding, późniejsza ofiara nazistów, który opierając się na lekturze *Logiki odkrycia naukowego* poczynił szereg krytycznych uwag względem *Nędzy historycyzmu*, z których zresztą Popper skorzystał¹⁷⁷.

Popper uczestniczył także w spotkaniu Towarzystwa Artystotelesowskiego, gdzie wysłuchał wykładu Bertranda Russella na temat granic empiryzmu. Russell owe granice empiryzmu dostrzegał w konieczności przyjęcia zasady, która leżałaby u podstaw przyjętej indukcji, jako zasady zdobywania wiedzy empirycznej. Zasada ta z kolei nie może opierać się na indukcji, a więc wyznacza granice wiedzy empirycznej. W czasie dyskusji po wykładzie, Popper stwierdził, iż nie wierzy w indukcję, oraz że wiedza naukowa ma charakter hipotetyczny, nie zaś, jak powszechnie przyjęto, implikuje prawdę. Wypowiedź jego rozbawiła gromadzone towarzystwo, które uznało ją za żart.

W lipcu 1936 roku Popper wrócił do Austrii podróżując przez hitlerowskie Niemcy. Pod koniec grudnia tego roku otrzymał telegram z Canterbury University Collage w Nowej Zelandii informujący go, iż został przyjęty na stanowisko wykładowcy na tamtejszej uczelni. Tak zatem Popper wraz z żoną zrezygnowali z pracy we Wiedniu i podążając przez Wielką Brytanię w marcu 1937 roku dotarli do nowozelandzkiego miasteczka Christchurch.

Podczas gdy w Anglii sytuacja nazistowskich Niemiec była problemem odległym, acz komentowanym, w Nowej Zelandii nikt nie zdawał sobie sprawy z tragedii, jaka ma miejsce w krajach europejskich. Nowozelandczycy byli odcięci od kontynentu, a jedyne kontakty ze światem odbywały się za pośrednictwem Anglii. Niemniej poczta docierała tam dopiero po kilku miesiącach drogą morską, gdyż Nowa Zelandia nie posiadała w owym czasie

¹⁷⁶ Ibidem, s. 153.

¹⁷⁷ Karl R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 7.

komunikacji lotniczej. Spokój Christchurch motywował Poppera do kontynuowania pracy naukowej, która ze względu na jego ucieczkę z Austrii, przerwana została na kilka miesięcy.

Okres ten, niezwykle ważny z punktu widzenia dorobku Poppera w dziedzinie filozofii społecznej, to czas pracy nad dwoma dziełami podejmującymi tą problematykę: *Nędzą historycyzmu* oraz *Spółeczeństwem otwartym i jego wrogami*. Jeszcze w czasie pobytu w Anglii, Popper nie chciał publikować jakichkolwiek dzieł uderzających w marksistów. Uważał wówczas, iż marksści w owym czasie stanowili jedyną jawną opozycję względem nazizmu i jakiejkolwiek publikacje mogłyby ich tylko osłabić. Sytuacja zmieniła się w 1938 roku, gdy Hitler wkroczył do Austrii. Popper zdał sobie sprawę, iż jego rozmyślenia nad metodami nauk społecznych, które swój początek miały podczas zamieszek na ulicach Wiednia w 1919 roku, powinny dotrzeć do szerszego grona odbiorców¹⁷⁸.

Pierwszy tom obszernego dzieła - *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* pt. *Urok Platona*, powstało jako rozszerzenie dziesiątego rozdziału *Nędzy historycyzmu*, gdzie Popper omawiał kwestie esencjalizmu. Podjęty tam problem tendencji totalitarnych Platona i Arystotelesa, którym poświęcił niewiele miejsca, spotkał się z niezrozumieniem ze strony swych przyjaciół. W celu rozjaśnienia tych kwestii, rozdział ten rozrósł się do rozmiarów dwutomowego dzieła. Pracując w Nowej Zelandii Popper miał ograniczony dostęp do literatury, co spowodowane było faktem, iż w okresie wojennym nie mógł sprowadzać potrzebnych mu książek z innych krajów. Sam więc, przy pomocy podręcznika gramatyki greckiej, który przywiózł ze sobą z Austrii, podjął się czasochłonnego tłumaczenia dzieł Platona.

Dzieła te poruszają szereg problemów z dziedziny filozofii społecznej i filozofii polityki. Ich wartość unaocznia ogrom literatury podejmującej problemy zasygnalizowane przez Karla Poppera właśnie w tych dwóch dziełach. Przebywający w Nowej Zelandii Popper uznał je za jego udział w toczącej się wojnie. Wolności, której bronił, przeciwstawił tendencje totalitarne charakterystyczne dla dwóch głównych systemów zagrażających cywilizacji europejskiej: nazizmu i komunizmu. Podkreślał przy tym, iż stosunek do teorii wiedzy, w tym do pewności wiedzy, ma przełożenie na problemy polityczne. Poglądy Poppera zaprezentowane w *Logice odkrycia naukowego*, stały się podstawą do odrzucenia metod prezentowanych systemów, które rzekomo są w stanie odkryć prawdę dziejową. Postulowany krytyczny racjonalizm, opierający się na krytycznych sprawdzianach, jest metodą, którą według Poppera z wielkim powodzeniem powinno się stosować jak najszerszej – również poza

¹⁷⁸ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 153-155.

nauką. Metoda krytycznego racjonalizmu staje się swego rodzaju postawą, gdzie człowiek, postępujący według tych zaleceń, ma świadomość, iż rzeczywistość społeczna, w której żyje nigdy nie będzie doskonała. Źródłem niedoskonałości świata społecznego jest nie tylko fakt, iż ludzie są niedoskonalimi, lecz co najważniejsze, w świecie ludzkim mamy do czynienia z nierozwiązywalnymi konfliktami wartości¹⁷⁹.

Pierwsza próba publikacji *Nędzy historycyzmu* zakończyła się niepowodzeniem. Po tym jak „Mind” odrzucił wysłany do publikacji tekst, Popper wysłał maszynopis do czasopisma „Economica”. Tak też *Nędza historycyzmu* podzielona na trzy części ukazywała się na przestrzeni dwóch lat – 1944 oraz 1945 roku. Następne lata to okres publikacji tego dzieła w różnych językach świata. Włoska wersja ukazała się w Mediolanie w roku 1954, w 1956 roku z kolei w Paryżu ukazało się tłumaczenie francuskie¹⁸⁰.

Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie gotowe było w lutym 1943 roku. Wtedy to Popper wysłał maszynopis dzieła do Stanów Zjednoczonych. Po wielu miesiącach oczekiwań na decyzję co do ewentualnej publikacji dwutomowego dzieła, Popper otrzymał jednak wiadomość, iż ze względu na brak szacunku do Arystotelesa, na temat którego rozwodził się w jedenastym rozdziale II tomu, tekst nie nadaje się do publikacji. Po blisko roku, gdy Popper, jak wspomina, bliski był załamania nerwowego, z pomocą Gombricha oraz Hayeka, z którymi udało mu się nawiązać zerwany w czasie wojny kontakt, udało się znaleźć wydawcę. Pierwsze polskie tłumaczenie miało miejsce w 1987 roku opublikowane w drugim obiegu przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w Bibliotece Kwartalnika Politycznego „Krytyka”¹⁸¹. W roku 1945 Popper otrzymał telegraf nadany z Anglii przez profesora Hayeka, w którym poza podziękowaniami za przesłany tekst *Nędzy historycyzmu*¹⁸², zaprosił go do objęcia stanowiska wykładowcy w tamtejszej London School of Economics.

Popper, mimo, iż w Nowej Zelandii czuł się bardzo dobrze, zdecydował się skorzystać z propozycji i w styczniu 1946 roku przybył wraz z żoną do Londynu. Po objęciu stanowiska w Instytucie Nauk Społecznych London School of Economics to właśnie tą problematyką postanowił zająć się pierwszoplanowo. Nauki przyrodnicze, które interesowały go daleko bardziej, niż problematyka filozofii społecznej i filozofii polityki, badał w kontekście podobieństwa metod do nauk społecznych. Jak zauważył, zainteresowania filozoficzne myślicieli angielskich oscylowały wokół nierealistycznych epistemologii takich jak

¹⁷⁹ Ibidem, s. 156-165.

¹⁸⁰ Karl R. Popper, *Nędza historycyzmu*, op. cit., s. 7.

¹⁸¹ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłumaczenie Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. IX noty redakcyjnej.

¹⁸² Profesor Hayek był redaktorem pisma *Economica*, w którym Popper opublikował *Nędzę historycyzmu*.

pozytywizm czy fenomenalizm. Tym bardziej Popper nie mógł zrozumieć przodującej w owym czasie problematyki, jako że, jak mu się zdawało, czasy wymagały myślenia w kategoriach realizmu, nie zaś podejmowania problematyki łamigłówek filozoficznych. Jak wspomina: „Po okrutnej, trwającej sześć lat wojnie postawa taka była dla mnie zaskoczeniem i przyznaję, że – by użyć historycystycznego stwierdzenia – uważałem siebie trochę za <przestarzałego>.”¹⁸³.

Do dnia dzisiejszego wśród zwolenników filozofii Poppera, jak i jego oponentów ze strony zwolenników filozofii Wittgensteina, krąży anegdota o spotkaniu, które odbyło się 26 października 1946 roku w Klubie Nauk Moralnych w Cambridge. Wtedy to zaproszony do udziału Popper miał dokonać odczytu na temat sformułowany w oficjalnym zaproszeniu – czy istnieją problemy filozoficzne? Tak sformułowany temat spotkania wydał się Popperowi z góry narzucać odpowiedź, która zgodnie z filozofią obecnego na spotkaniu Wittgensteina miała doprowadzić do konkluzji, iż autentyczne problemy filozoficzne nie istnieją, stanowią zaś jedynie językowe łamigłówki. Popper rozpoczynając swój odczyt, w myśl swego realizmu filozoficznego, wyraźnie zakomunikował swe wątpliwości, co do sformułowania tematu spotkania, co ku jego zdziwieniu spotkało się z nader emocjonalnym komentarzem samego Wittgensteina. W dalszej części wykładu Popper chcąc dać wyraz swemu stanowisku, odczytał listę autentycznych problemów filozoficznych, które według jego oponenta stanowiły bądź to problemy natury logicznej, bądź to problemy matematyczne. Gdy zaś Popper wspomniał o problemach natury moralnej, siedzący przy kominku z pogrzebaczem w ręce Wittgenstein, poprosił o przykład takowego problemu. Odpowiedź Poppera – „nie strasz zaproszonych prelegentów pogrzebaczem” sprawiła, iż oburzony Wittgenstein opuścił pokój obrad. Anegdota ta, przez lata przywoływana przez licznych filozofów, posłużyła do analizy nie tylko zagadnienia realizmu problemów filozoficznych, lecz również wielu innych zagadnień, takich jak przynależność pogłądowa do danej grupy myślicieli leżąca u podstaw nierozstrzygalności sporów filozoficznych¹⁸⁴.

Okres londyński w twórczości Poppera¹⁸⁵ to czas nieustającej pracy nad wieloma zagadnieniami filozoficznymi, ale także z dziedziny fizyki, matematyki i nauk empirycznych. W roku 1950 państwo Popperowie przeprowadzają się z zatłoczonego Londynu do Penn w Buckinghamshire. Rok wcześniej Popper został profesorem logiki i metody naukowej na

¹⁸³ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op., cit., s. 173.

¹⁸⁴ Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski oraz inne interwencje filozoficzno - polityczne*, Alta 2, Wrocław 2001, s. 29.

¹⁸⁵ Wiesław Wątroba w pracy *Socjologia i fallibilizm* biografie Poppera dzieli na trzy główne okresy: okres wiedeński, nowozelandzki oraz londyński, s. 151-213.

Uniwersytecie Londyńskim. Wkrótce również, podczas pierwszej wizyty w Stanach Zjednoczonych, która, jak wspomina, zauroczyła go nieznanym na starym kontynencie poczuciem wolności, poznał C.I. Lewisa, Donalda Williama oraz Mortona White'a. Przeprowadził również pasjonujące dyskusje z Albertem Einsteinem na temat indeterminizmu.

Lata sześćdziesiąte oraz siedemdziesiąte to czas wzrastającej popularności Karla Poppera, którego dzieła czytane były w Anglii, Niemczech, Austrii, Francji, Hiszpanii czy Kanadzie. Poglądy Poppera przenikały również do polityki, szczególnie niemieckiej, gdzie główne jej partie: SPD, CDU oraz FDP próbowały uczynić z popperyzmu swe podłoże teoretyczne¹⁸⁶.

2. Przesłanki filozoficzne poglądów antyutopijnych i ich problematyczność

2.1 Metafizyczny program badawczy

Celem tego podrozdziału jest przedstawienie głównych kategorii filozofii Poppera, które w całości mieszcząc się w ramach konstrukcji teoretycznej zwanej przez autora *Logiki odkrycia naukowego* metafizycznym programem badawczym, pozwalają ustosunkować się również do kwestii utopizmu. Metafizyczny program badawczy jako konstrukcja teoretyczna, stanowiąca zbiór metafizycznych założeń danej koncepcji, upowszechnił w języku filozoficznym Imre Lakatos. Zbiór owych założeń, organizujący całość myśli danego filozofa, nie podlega empirycznej sprawdzalności¹⁸⁷.

Popper sformułowania „metafizyczny program badawczy” używał na swych wykładach począwszy od roku 1949, lecz w jego publikacji ukazało się dopiero w 1958 roku. O ile metafizyczne programy badawcze, które w historii filozofii odgrywały ważną rolę od czasów Pitagorasa, nie podlegają empirycznej sprawdzalności, to jednak są one krytykowne, do czego Popper przekonuje za pomocą krótkiego szkicu historycznego wykazującego zmiany w przekonaniach co do tego, jak wyglądać powinno dobre wyjaśnienie¹⁸⁸.

Popperowskie ujęcie metafizycznego programu badawczego ściśle łączy się z darwinowską teorią doboru naturalnego. Teoria Darwina, autora przełomowego dzieła *O pochodzeniu gatunków*, fascynowała Poppera od młodości. Ze wspomnień Poppera wynika, iż

¹⁸⁶ Marian Dobrosielski, *Racjonalizm i irracjonalizm. 24 szkice filozoficzno - polityczne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999, s. 51.

¹⁸⁷ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera*, op. cit., s. 112.

¹⁸⁸ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 210.

to właśnie portrety Karola Darwina i Artura Schopenhauera wisiały w gabinecie jego ojca. Jak wspomina: „Teoria ewolucji zawsze była przedmiotem mojego wielkiego zainteresowania i zawsze uznawałem ideę ewolucji za coś rzeczywistego”¹⁸⁹. Teoria ewolucji przez lata stanowiła wyznacznik postępowania naukowego. W czasach dzisiejszych przez ewolucjonizm nie rozumie się już samej teorii dotyczącej powstawania gatunków, lecz określony sposób myślenia. Według Chmielewskiego, to właśnie Popper przeniósł ową metodę na dziedzinę wiedzy naukowej.

Zważywszy na fakt, iż całość filozofii Poppera wpisuje się w ewolucyjny charakter metafizycznego programu badawczego, zastanówmy się skąd tak duże zainteresowanie autora *Nędzy historycyzmu* szeroko rozumianym ewolucjonizmem. Okres młodości Poppera, gdy przebywał jeszcze we Wiedniu, to czasy popularności myślicieli, którzy podejmowali problematykę ewolucjonizmu, i przez co po części mogli zainspirować młodego wówczas Poppera do podjęcia tych zagadnień.

Fritz Mauthner, wiedeński filozof, który podjął zagadnienie krytyki języka, kontynuując tym samym problematykę poruszaną przez Karla Krausa, doszedł do sceptycznych wniosków. W jego ujęciu człowiek posługując się językiem, czy to filozoficznym, czy też potocznym, nigdy nie wyjdzie poza metaforę. Język potoczny składający się z metafor tego, co postrzegają zmysły, nie jest w stanie, podobnie jak język filozoficzny, stanowiący udoskonalenie tego pierwszego, dokonać realnego opisu świata. Fritz Mauthner, podobnie jak jego poprzednik, podjął problem określenia granic i natury języka. W skłonności człowieka do reifikacji ogólnych terminów języka dostrzegał źródło nieporozumień zarówno na gruncie filozofii, jak i w stosunkach międzyludzkich. Język w tym ujęciu jest jedynie konwencją - ludzką działalnością nakierowaną na porządkowanie życia. Ze względu na brak przełożenia pomiędzy wrażeniem zmysłowym a terminem języka, Mauthner doszedł do wniosku, iż język stanowiąc część biologicznego wyposażenia człowieka, jest instrumentem przetrwania. Język nie istnieje w oderwaniu od człowieka, dlatego też zadaniem jego było zapewnienie grupie ludzi przetrwania w takiej sytuacji, w której pojedynczy człowiek nie dałby sobie rady. Rozpatrując język w kategoriach wskazanych przez Mauthnera, możliwym staje się wskazanie granicy komunikacyjnej w relacjach międzyludzkich. Owym istotnym rezultatem posługiwania się językiem jest, nie obraz wywołany słowami, lecz działanie nakierowane na przetrwanie. Język ma również bariery komunikacyjne, przez co Mauthner rozumie jego ambicje poznawcze. Będąc konwencją,

¹⁸⁹ Ibidem, s. 234.

język nieustannie ewoluuje, przez co niemożliwym staje się jednomyślność co do wrażeń zmysłowych. W konsekwencji język staje na drodze do wiedzy.

Filozofia, która prowadzić ma do świadomości ograniczenia poznania, w ujęciu wiedeńskiego filozofa zrezygnować musi z roszczeń co do posiadania prawdy. Jej zadaniem ma być umiłowanie mądrości oraz poszukiwanie wiedzy prawdziwej. Ze względu na ograniczenia językowe, finalnie dochodzimy do milczenia. W mauthnerowskim ujęciu języka jako instrumentu przetrwania doszukiwać się można pewnych elementów, które w dzisiejszych czasach kojarzą się raczej z filozofią Poppera, szczególnie z jego teorią wyższych funkcji języka. To właśnie argumentacyjna funkcja języka, umożliwiając podejście krytyczne względem hipotez, czy teorii, pozwoliła na rozpatrywanie języka jako instrumentu przetrwania¹⁹⁰.

Innym wiedeńskim filozofem, którego teorie dziedziczyło między innymi Koło Wiedeńskie, a także William James czy Bertrand Russell, był Ernst Mach. Podobnie jak członkowie seminarium Schlicka, Mach krytykował metafizykę odmawiając samej filozofii prawa istnienia, o ile nie opiera się na podstawach naukowych. I on rozpatrywał wiedzę jako instrument przetrwania człowieka w środowisku. Język służy według Macha do rozwiązywania problemów w obliczu których staje człowiek¹⁹¹.

Wśród filozofów XIX wieku, którzy podejmowali zagadnienie wiedzy jako instrumentu przetrwania człowieka w środowisku, byli również Henri Bergson oraz Friedrich Nietzsche. W żadnym jednak z powyższych ujęć ewolucjonizm nie zajmuje tak centralnego miejsca, jak w filozofii Karla Poppera.

Chcąc przedstawić główne kategorie filozofii Poppera, które mieszczą się w ramach metafizycznego programu badawczego, przyjrzyjmy się tym głównym wytycznym ewolucjonizmu typu Darwinowskiego, które Popper w pełni akceptował. To właśnie w tych postulatach daje się dostrzec podobieństwo ewolucjonizmu do teorii rozwoju wiedzy poprzez próby i błędy. Mówiąc o podobieństwie ewolucjonizmu do popperyizmu należy mieć na względzie teorię Darwinowskiego doboru, w odróżnieniu od Lamarckowskiej teorii kształtowania. Zależność pomiędzy teoriami Darwina i Lamarcka porównuje Popper do zależności, jaka występuje pomiędzy deduktywizmem a induktywizmem, czy krytyczną eliminacją błędów a uzasadnieniem. Stosując termin „darwinizm” Popper nawiązuje do współczesnych form tej teorii zwanej neodarwinizmem¹⁹². Podkreśla również, iż wizerunek

¹⁹⁰ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera*, op. cit., s. 23-25.

¹⁹¹ Ibidem, s. 26-27.

¹⁹² Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 234-238.

darwinizmu jako „przyrody krwawej, z kłami i szponami” jest krzywdzący i łączy się z jedną z możliwych interpretacji tej doktryny, w tym przypadku za sprawą osoby, która miała bezpośredni wpływ na Karola Darwina, mianowicie Thomasa Roberta Malthusa. Skrzywiony wizerunek darwinizmu łączy się z jedną z głównych kategorii doktryny Darwina – z doborem naturalnym, którego konsekwencją jest brutalna walka o przetrwanie oraz eliminacja tych, którzy nie podołali swym rywalom. W ujęciu Malthusa przyrost ludności w sytuacji ograniczonej ilości pożywienia prowadzi do walki i eliminacji jednostek słabszych. W konsekwencji rywalizacja prowadzi do ograniczenia wolności. W ujęciu Poppera jednak, stan taki prowadzi do pozytywnych rezultatów. W sytuacji rywalizacji, osobniki wyężdżają wszystkie swe siły w celu poszukiwania nowych możliwości, a tym samym w celu poszerzenia zakresu swej wolności.

Interpretacja Poppera skłania się ku uwypukleniu aktywności istot żywych. Wszystkie one, zarówno jednokomórkowce jak i istoty ludzkie podejmują nieustanny trud rozwiązywania coraz to nowych problemów. „A jednym z najważniejszych problemów jest poszukiwanie lepszych warunków życiowych: większej wolności, lepszego świata”¹⁹³. W ujęciu Malthusa jednostka podlegająca zewnętrznemu naciskowi selektywnemu, któremu w wyżej przytoczonym przykładzie odpowiada przyrost populacji, w procesie adaptacji jest bierna. Popper podkreśla wewnętrzny nacisk selektywny, który w procesie adaptacji organizmów odpowiada poszukiwaniu nowych, dogodniejszych nisz ekologicznych¹⁹⁴. We wstępie do dzieła *W poszukiwaniu lepszego świata* stanowiącego zbiór wykładów Poppera z okresu trzydziestu lat, daje on wyraz wiary w aktywność organizmów w ramach darwinowskiego rozwoju wiedzy: „Aktywność, niepokój, poszukiwanie to cechy istotne życia, nieustannego niepokoju, stałej niedoskonałości; wiecznego poszukiwania, nadziei, wartości, znajdowania, odkrywania, udoskonalania, uczenia się i tworzenia wartości; ale także wiecznych błędów, tworzenia wartości negatywnych.”¹⁹⁵. Według więc popperowskiej interpretacji darwinizmu wyłania się doktryna, na gruncie której organizmy w sytuacji rywalizacji aktywnie poszukują lepszych światów, nieustannie rozwiązują coraz to nowe problemy, bądź to poprzez wybór dogodniejszych nisz ekologicznych, bądź też poprzez budowę nowych nisz. Sedno darwinizmu przedstawić można w postaci drzewa ewolucyjnego, gdzie na początku całego procesu występuje bądź to pojedynczy organizm, bądź też mała ich liczba, a w miarę rozwoju pojawia się wielka różnorodność form na ziemi.

¹⁹³ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, tłum. Antoni Malinowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 27.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 26-28.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 10.

„Drzewo ewolucyjne wyrasta ze wspólnego pnia i rozrasta się w coraz to większą liczbę konarów i gałęzi. Przypomina drzewo genealogiczne: na wspólny pień składają się nasi jednokomórkowi przodkowie, przodkowie wszystkich organizmów”¹⁹⁶. Teoria ewolucji podejmuje zaś próbę wyjaśnienia tego zjawiska.

Popper przedstawił cztery hipotezy, które odpowiadają za rozwój w ramach drzewa ewolucyjnego. Pierwsza z nich - zasada dziedziczności dotyczy w miarę wiernego odzwierciedlenia przez potomstwo organizmów rodziców. Zasada odmienności nawiązuje do zasady pierwszej, gdzie w procesie tym zachodzić mogą pewne odmienności – mutacje przypadkowe oraz dziedziczne. Zasada doboru naturalnego to mechanizm eliminacji, który reguluje odmienności oraz cały posiadany materiał genetyczny. Ostatnia, czwarta zasada, dotyczy odmienności, gdzie eliminacji podlegają nie tylko pojedyncze egzemplarze, lecz również zakres przedstawicieli danego gatunku. Tak pojęty darwinizm stanowi doktrynę metafizyczną nie podlegającą falsyfikacji. Nie ma bowiem możliwości przewidzenia skutków ewolucji danego gatunku. Kwestia stwierdzenia, iż dany gatunek istnieje, gdyż jest dobrze dostosowany do warunków środowiska, jest w pewnym sensie tautologią. Gdyby bowiem nie był dostosowany zostałby wyeliminowany w procesie doboru naturalnego. „Jednakże jego znaczenie dla nauki jako metafizycznego programu badawczego jest bardzo wielkie, zwłaszcza gdy przyznamy, że można go krytykować i udoskonalać”¹⁹⁷.

Pomiędzy rozwojem wiedzy w ujęciu Karla Poppera a darwinowskim doborem naturalnym występuje ściśle podobieństwo. W miejsce organizmów podlegających procesom selekcji Popper umieścił hipotezy, które podobnie jak one walczą o byt. Hipotezy, które nie są dostosowane zostają sfalsyfikowane. Schemat rozwoju wiedzy dotyczy zarówno świata zwierząt, wiedzy przednaukowej, jak i wiedzy po wykształceniu się argumentacyjnej funkcji języka – do wiedzy naukowej. Różnica polega na tym, iż w pierwszych dwóch przypadkach, czyli wiedzy zwierząt oraz wiedzy przednaukowej, osobniki wyznające hipotezy sfalsyfikowane, giną wraz z nimi. W przypadku wiedzy naukowej nie giną osobniki wyznające błędne hipotezy, lecz same hipotezy. Powyższą teorię Popper nazywa darwinowską teorią rozwoju wiedzy¹⁹⁸.

W jednym ze swych wykładów zamieszczonych w dziele *W poszukiwaniu lepszego świata*, a który wygłoszony został w Alpbach w sierpniu roku 1982 pod tytułem *Poznanie a kształtowanie rzeczywistości*, zawarł Popper cały darwinowski proces emergencji, począwszy

¹⁹⁶ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 308.

¹⁹⁷ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op., cit., s. 240.

¹⁹⁸ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna*, op. cit., s. 307-308.

od powstania życia, aż po największy krok emergencyjny, za który Popper uważał pojawienie się języka ludzkiego i wyłonienie się świata trzeciego. Przez emergencję rozumie Popper pojawienie się jakiegoś stanu, którego nikt w fazie poprzedzającej owo pojawienie się nie był w stanie przewidzieć. Właściwościami emergencyjnymi są więc takie, których natura jest nieprzewidywalna¹⁹⁹. Pojawienie się życia ma, według Poppera, charakter emergencyjny. Z przytoczonych faz ochładzania się świata, gdzie w pierwszej fazie istnieje tylko światło bez elektronów oraz jąder atomowych, Popper życie umiejscawia w fazie szóstej. Dopiero w tej fazie występują ciała stałe, ciekłe oraz gazowe. W fazie poprzedniej, gdzie istnieje jedynie woda w stanie ciekłym, nikt nie jest w stanie przewidzieć emergencji życia – nie ma ku temu najmniejszych przesłanek. Emergencja kolejnych czynników, które doprowadziły do powstania języka ludzkiego, a która opiera się na nieprzerwanym ciągu rozwiązywania problemów, chronologicznie odpowiada pojawianiu się kolejnych światów – popperowskiego świata pierwszego, świata drugiego, oraz świata trzeciego. „Porządek światów pierwszego, drugiego i trzeciego odpowiada ich wiekowi. Według aktualnego stanu naszej wiedzy hipotetycznej nieożywiona część świata pierwszego jest bez porównania najstarsza; potem ożywiona część świata pierwszego i równocześnie, bądź też nieco później, świat drugi - świat przeżyć; a wraz z pojawieniem się człowieka wkracza świat trzeci, świat wytworów umysłowych; a więc świat, który antropologowie nazywają <kulturą>²⁰⁰”.

Świat pierwszy, świat ciał, fizycznych stanów oraz procesów, podobnie jak świat drugi, przeżyć psychicznych oraz świat trzeci – świat ludzkich wytworów umysłu, są realne. Wyznacznikiem realności dla Poppera jest oddziaływanie, toteż przytacza szereg przykładów potwierdzających realne oddziaływanie przedmiotów świata pierwszego, świata drugiego oraz świata trzeciego.

Tak więc ożywiona część świata pierwszego, rozwiązując wciąż nowe problemy, które w procesie rywalizacji prowadzą do poszukiwania coraz to nowych nisz ekologicznych, w rezultacie doprowadziła do emergencji świata drugiego, do powstania świadomości. Według Poppera pierwotną funkcją świadomości było komunikowanie organizmowi w postaci odczuć psychicznych, czy droga obrona w procesie rozwiązywania problemów metodą prób i błędów, jest prawidłowa lub nie. Wynalazek świadomości, która poprzez radość, bądź ból pomagała organizmowi w procesie uczenia się, pociągnął za sobą kolejny wynalazek ewolucji, mechanizm pamięci. Pamięć pozwoliła na wykształcenie w organizmie świadomej mapy otaczającego organizm środowiska. Największym jednak emergencyjnym osiągnięciem

¹⁹⁹ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 35.

²⁰⁰ Ibidem, s. 22.

organizmów podejmujących trud rozwiązywania problemów było wynalezienie języka ludzkiego. W opisie tego osiągnięcia Popper posiłkuje się teorią wyższych funkcji językowych Karla Bùhlera²⁰¹. Teoria ta rozwinięta przez Poppera, zakłada, iż częścią wspólną języków zwierzęcych oraz języka ludzkiego są niższe funkcje języka. Jedną z owych funkcji języka stanowi symptomatyczne lub ekspresyjne wyrażenie stanu organizmu. Z kolei wywołana poprzez wyrażenie stanu organizmu odpowiedź, kwalifikuje się do kolejnej zdolności językowej. Tak więc umiejętność oddziaływania na inny organizm stanowi sygnalizacyjną funkcję języka. Podczas gdy niektóre organizmy mogą posiadać jedynie językową zdolność wyrażania ekspresji, inne posiadają obie te zdolności. Nie występuje jednak sytuacja, w której organizm posiada zdolność sygnalizacyjną, podczas gdy nie posiada zdolności ekspresyjnej. Obie te zdolności niższe posiada również człowiek.

Kolejnymi zdolnościami, charakterystycznymi już tylko dla człowieka, są zdolności opisowe oraz argumentacyjne. Znaczenie owego ewolucyjnego odkrycia jest bardzo istotne dla dalszej ewolucji myślenia i racjonalności. Dwie te funkcje stały się fundamentem świata trzeciego, świata tworów umysłowych, nauki i kultury. Funkcja opisowa języka pozwala dokonać opisu określonych faktów, jak również stwierdzeń opisowych, faktycznie prawdziwych bądź fałszywych. Funkcja argumentacyjna stanowi najważniejszą z przedstawionych czterech funkcji języka. „Jej ewolucja była ściśle związana z kształtowaniem się krytycznej, argumentacyjnej i racjonalnej postawy, a ponieważ postawa ta spowodowała powstanie nauki, możemy powiedzieć, że argumentacyjna funkcja języka stworzyła najpotężniejsze narzędzie biologicznej adaptacji, jakie kiedykolwiek wyłoniło się w toku ewolucji organicznej”²⁰². Funkcja argumentacyjna języka, jako że odnosi się do stwierdzeń opisowych, pojawiła się jako ostatnia²⁰³.

Wynalazek języka zapoczątkował nowy etap w dziejach ewolucyjnego rozwiązywania problemów. Efektem wyłonienia się wyższych funkcji językowych był wynalazek krytyki. Krytyka zaś to początek nowego etapu doboru. Dobór naturalny zastąpiony został świadomym wyborem teorii, świadomą selekcją, gdzie człowiek może krytycznie śledzić własne błędy, eliminować je. Według Poppera w tym miejscu rozpoczyna się prawdziwe poznanie – poznanie nakierowane na poszukiwanie prawdy. W tym sensie można mówić o powstaniu najważniejszego rodzaju poznania – poznania naukowego opartego na zasadach

²⁰¹ Ibidem, s. 32-36.

²⁰² Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna*, op., cit., s. 279.

²⁰³ Ibidem, s. 277-282.

racjonalnej krytyki. Emergencja krytyki to początek świata trzeciego²⁰⁴. Tak jak w przypadku wiedzy przednaukowej, organizmy wyznające błędne hipotezy giną wraz z nimi, tak po wykształceniu się krytyki, powstaniu nauki, to błędne teorie zostają falsyfikowane, nie zaś ich twórcy.

Modelowym rodzajem poznania naukowego, według Poppera, jest poznanie w ramach nauk przyrodniczych. Schemat postępowania naukowego wychodzi od problemów zarówno praktycznych, jak i teoretycznych. Poznanie naukowe, w odróżnieniu od rozwiązywania problemów przednaukowych, jest poszukiwaniem obiektywnie prawdziwych, wyjaśniających teorii. Jako że wszelkie ludzkie poznanie jest omyłne, Popper postuluje odróżnienie poszukiwania prawdy od poszukiwania pewności. Rozróżnienie dwóch tych kategorii stanowi fundament prawidłowego zrozumienia metody naukowej. Błąd w ramach głoszonej przez nas teorii polega na tym, iż myślimy, że teoria, którą uważamy za prawdziwą, okazuje się fałszywa. Jako że nigdy nie będziemy mieli pewności, co do prawdziwości głoszonej teorii, nie ma bowiem niezawodnego kryterium pozwalającego stwierdzić jednoznacznie, czy dana teoria jest prawdziwa, czy też nie, zadaniem metody naukowej jest eliminowanie błędów w ramach teorii i przez to zbliżenie się do obiektywnej prawdy. Celem więc nie jest pewność wiedzy, ta bowiem jest jedynie stanem subiektywnym. Celem nauki jest zbliżanie się do prawdy obiektywnej drogą eliminacji błędów²⁰⁵. „Poznanie naukowe, wiedza naukowa, ma zatem zawsze hipotetyczny charakter: jest to *wiedza przypuszczalna*. A metodą poznania naukowego jest *metoda krytyczna*: metoda poszukiwania i eliminacji błędów w służbie poszukiwania prawdy, w służbie prawdy”²⁰⁶.

Fakt, na który zwrócił uwagę Alfred Tarski – przedstawiciel polskiej szkoły lwowsko – warszawskiej, iż nie ma i nie może być jednego kryterium prawdy, nie stanowi przepustki dla relatywistów, którzy twierdzą, iż wybór pomiędzy współzawodniczącymi teoriami prawdy jest arbitralny. Popper zwraca uwagę, iż ów brak kryterium implikuje jedynie fakt, iż nigdy nie możemy być pewni naszych teorii. Wnioski, do których doszedł rozważając kwestię prawdy oraz pewności wiedzy, mieszczą się w stosowanym przez niego terminie fallibilizm. O ile jednak nie jesteśmy w stanie odnieść hipotezy do niezawodnego kryterium prawdy, o tyle możemy się do prawdy zbliżać poprzez zastosowanie kryterium naukowego postępu. Wiedza, którą posiadamy jest efektem postępu polegającego na wykrywaniu błędów w ramach obowiązujących teorii, ich falsyfikacji i propozycji innych, lepszych teorii. Postęp w

²⁰⁴ Karl R Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 36-37.

²⁰⁵ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 29.

²⁰⁶ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 17.

nauce polegający na uczeniu się na błędach jest jednocześnie zbliżaniem się do prawdy. Uznanie hipotezy za lepszą od poprzedniej, wiąże się ze spełnieniem kilku warunków. Nowa hipoteza powinna w jasny i w miarę możliwości prostszy sposób wyjaśniać te wszystkie kwestie, które wyjaśniała hipoteza starsza. Jest to jednak warunek niewystarczający, aby nowa hipoteza zajęła miejsce swej poprzedniczki. Drugim warunkiem jest wyeliminowanie w ramach nowej hipotezy błędów, które występowały w hipotezie starszej. Ostatnim warunkiem jest wymóg wyjaśnienia spraw, którym starsza hipoteza nie potrafiła podołać. Jeśli hipoteza bądź teoria spełni te trzy warunki w odniesieniu do hipotezy starszej, zajmuje jej miejsce jako hipoteza obowiązująca. Jednocześnie wyjaśniając więcej spraw hipoteza taka przybliżyła się do prawdy obiektywnej.

W tej perspektywie prawda jawi się, nie jako właściwość rzeczy, lecz jako właściwość hipotez o rzeczywistości. Sama rzeczywistość z natury nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa. Te własności mogą mieć tylko twierdzenia o rzeczywistości²⁰⁷. Prezentacja swych poglądów, posłużyła Popperowi do odparcia szeregu zarzutów względem stanowiska, które zajmuje. Zarzuty te, w opinii Poppera, w dużej mierze opierały się jednak na nieznamości tematu. Jednym z nich był często powtarzany zarzut scientyzmu, zakładający, iż najwyższym autorytetem dla Poppera jest nauka. Odpowiedź Poppera była prosta – nie wierzy w autorytety, nawet w autorytet nauki, którą uważa za najważniejszy rodzaj poznania. Szereg myślicieli zarzucało również Popperowi sceptycyzm. I te zarzuty odpierał twierdząc, iż faktycznie nie uznaje jednego prawidłowego kryterium prawdy, co też mogło spowodować nierzadko formułowany domysł o sceptyczności jego stanowiska, lecz ważniejszym jest fakt, iż nie interesuje go kwestia wątplenia, gdyż jest to stan subiektywny²⁰⁸. Jak mówił: „Problemem, który mnie interesuje, są *obiektywnie krytyczne racjonalne przyczyny*, przemawiające za tym, że w *poszukiwaniu prawdy* jedna teorie *przedkłada* się nad inną”²⁰⁹.

Tak więc metoda naukowa rozpoczyna się od zrozumienia problemu. Punktem wyjścia nie jest, jakby tego chcieli indukcjoniści, obserwacja, lecz uświadomienie sobie problemu i jasne postawienie pytania. Popper chcąc przybliżyć swym studentom, tę tak inną od utartej w tradycji filozoficznej metodę poznania naukowego, a w tym przypadku punkt wyjścia w postępowaniu naukowca, poprosił słuchaczy znajdujących się na sali wykładowej, aby obserwowali. Prawidłową reakcją na tego typu prośbę było pytanie studentów dotyczące przedmiotu obserwacji. Nie sposób dokonać obserwacji bez pytania, na które owa obserwacja

²⁰⁷ Marian Dobrosielski, *W stronę lepszego świata*, op. cit., s. 30-31.

²⁰⁸ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 19-20.

²⁰⁹ Ibidem, s. 20.

ma odpowiedzieć. W tej perspektywie, pewne oczekiwanie względem zaobserwowanego przedmiotu wyprzedza samą obserwację, co według Poppera stanowi punkt wyjścia wszelkich badań – również badań w dziedzinie nauk społecznych. W przypadku jednak, gdy z danym problemem stykamy się po raz pierwszy, częstokroć mamy jedynie mgliste pojęcie, na czym on polega. Receptą na taką sytuację jest według Poppera sformułowanie próbnej hipotezy, stanowiącej rozwiązanie owego problemu, oraz próba poddania jej krytyce. Jakkolwiek hipoteza ta szybko może zostać sfalsyfikowana, dzięki krytyce zapoznajemy się z trudnościami, jakie łączą się z danym problemem²¹⁰.

Jest jednak przypadek, gdy próbne rozwiązanie problemu nie poddaje się krytyce, a co łączy się z poruszonym już problemem demarkacji. Jeśli hipoteza nie jest dostępna krytyce, musi zostać wyeliminowana jako nienaukowa. Gdy jednak zrozumiemy problem i zadamy pytanie, kolejnym elementem metody Poppera będzie próba udzielenia na nie odpowiedzi w postaci hipotezy. Źródeł hipotez doszukuje się w indywidualnych twórczych zdolnościach człowieka. Kolejnym krokiem będzie poddanie tak powstałej hipotezy krytyce. Polega ona na wyprowadzeniu z hipotezy poprzez rozumienie dedukcyjne zbioru twierdzeń szczegółowych, które podczas eksperymentów zostaną potwierdzone bądź obalone. Jeżeli choć jedno twierdzenie wyprowadzone z hipotezy okaże się fałszywe, cała hipoteza zostanie sfalsyfikowana.

Zasadą, która przyświecała Popperowi podczas konstruowania jego metody naukowej było odżegnanie się od uzasadniania teorii. W opinii Poppera rzeczywistość, w której żyjemy jest na tyle bogata, że prawie każda hipoteza znajdzie szereg przypadków ją potwierdzających. Metoda krytyczna polega więc na wyszukiwaniu tych przypadków, które hipotezę mogą obalić. Im więcej takich testów hipoteza przejdzie, tym jest mocniejsza. W przypadku, gdy hipoteza przetrwa szereg testów, nie znaczy, iż jest absolutnie prawdziwa. Do czasu jej falsyfikacji może być uważana za część obecnie obowiązującej wiedzy naukowej. Hipoteza ma tym większą wartość, im większa jest jej empiryczna treść oraz logiczne prawdopodobieństwo jej obalenia. Sfalsyfikowanie hipotezy w takim przypadku nie łączy się z bezwzględnym odrzuceniem wszelkich jej osiągnięć, lecz stanowi ona źródło zrozumienia problemu i w zdecydowany sposób przyczynić się może do powstanie hipotezy lepszej. Generalnie schemat hipotetyczno – dedukcyjnego rozwoju wiedzy odpowiada następującej formule:

P1 – TT – EE – P2 – TT itd.

²¹⁰ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna*, op. cit., s. 305-306.

[P – problem, TT – *tentative theory* (hipoteza), EE – *error elimination* (eliminacja błędów)]²¹¹

Metoda stosowana w ramach nauk przyrodniczych, stosuje się również do nauk społecznych. Tam, podobnie jak w przypadku badań przyrodniczych, poznanie rozpoczyna się od postawienia problemu. Problemy praktyczne nauk społecznych takie jak analfabetyzm, bieda, bezdomność, po odpowiednim sformułowaniu problemu przekształcają się w problemy natury teoretycznej. Podobnie jak w wyżej opisanym schemacie, podejmujemy próbę rozwiązania problemu poprzez sformułowanie hipotezy. Jeśli nie jest ona dostępna krytyce, odrzucamy ją jako nienaukową. Do tego rodzaju teorii Popper zaliczał te sformułowane przez Marksa, Freuda czy Adlera. Określone przez Poppera kryterium demarkacji przesunęło do zakresu nienaukowości te teorie, których weryfikacją mogło być niemal każde zdanie. To właśnie skłoniło młodego Poppera do uznania, iż naukowe są te teorie, które wytrzymały próby ich falsyfikacji. W przypadku obalenia zaproponowanej hipotezy szukamy kolejnej. Jeśli ta następna wytrzyma krytykę, zyskuje status wiedzy czasowo obowiązującej.

Nauki społeczne, jak zauważył Popper, popadają w błąd naturalizmu. Błąd owy polega na przejmowaniu indukcyjnej metody nauk przyrodniczych na grunt nauk społecznych. Osiągnięcie naukowej obiektywności polega w tym ujęciu na postępowaniu zgodnym ze wzorcem postępowania w ramach nauk przyrodniczych, a więc od obserwacji, poprzez indukcję do daleko posuniętych uogólnień. Naturalizm w ramach nauk społecznych generuje jednak pewne trudności związane z obiektywizmem metod stosowanych przez badacza. Trudności te polegają na niemożności przyjęcia zewnętrznego względem badanego przedmiotu punktu widzenia. Badacz wszak będąc jednostką w ramach określonej warstwy społecznej nie jest w stanie wyzwolić się od charakterystycznych dla owej społeczności ocen wartościujących²¹².

Wchodząc w zagadnienia dotyczące filozofii społecznej zbliżamy się do problematyki stosunku Karla Poppera do kwestii utopizmu. Stosunek ten w dużym stopniu łączy się z postulowaną przez Poppera teorią racjonalnej krytyki i jej negatywistycznym charakterem. Logika dedukcyjna stanowiąca w ujęciu Poppera organon krytyki, nastawiona jest na falsyfikację nieprawdziwych teorii. Zadaniem krytyki nie jest potwierdzanie prawdziwości danych teorii, lecz wyszukiwanie w nich błędów – ich obalenie. Wątek negatywistyczny w teorii rozwoju nauki sprowadza się do uznania niemożliwości osiągnięcia prawdy absolutnej – do niej możemy się jedynie zbliżać poprzez eliminację błędów.

²¹¹ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 34.

²¹² Ibidem, s. 85.

W filozofii społecznej charakter negatywistyczny racjonalnej krytyki przekłada się na niemożność osiągnięcia szczęścia powszechnego społeczeństwa. Podobnie jak Einstein, który w ramach swej teorii względności poszukiwał słabych punktów mogących ją obalić, tak też problemy natury społecznej należy według Poppera traktować z dużą dozą intelektualnej pokory. Recepta na szczęście powszechne jednego człowieka, w zdecydowanej większości przypadków nie pokrywa się z wizją szczęścia innego człowieka. W przypadku prób urzeczywistnienia utopii, koniecznym staje się realizacja wszystkich zamierzeń utopisty – w przeciwnym wypadku, gdy tylko część z nich znajdzie zastosowanie w rzeczywistości, utopia nie jest utopią, lecz porażką. Problem polega na swoistości poszczególnych wizji, gdzie działania podjęte przez jednego utopistę nie znajdują poklasku u innego. Z tego też względu utopista realizujący swój projekt utopijny, w obliczu działań mogących zaszkodzić planom urzeczywistnienia szczęścia powszechnego ludzkości, w łatwy sposób znajduje usprawiedliwienie dla wszelkich swych poczynań. Powszechne szczęście ludzkości uświęca wszelkie środki, jakimi się posługuje.

Krytyczna metoda Poppera, która poprzez sprawdziany falsyfikuje błędne teorie, daje się uogólnić na postawę względem większości problemów, z jakimi ma do czynienia człowiek, a którą autor *Nędzy historycyzmu* nazywa postawą racjonalną. Postawa ta, to nie tylko krytyczne rozpatrywanie konkurencyjnych teorii, lecz również gotowość do poddania się krytyce. „Sugerowałem, że wymóg możliwie najszerzego stosowania postawy krytycznej można nazwać <krytycznym racjonalizmem> [...]. Postawa ta implikuje świadomość, że zawsze będziemy żyć w społeczeństwie niedoskonałym. Jest tak nie tylko dlatego, że nawet bardzo dobrzy ludzie są niedoskonalymi, ani nie dlatego, że często popełniamy błędy, ponieważ wiemy zbyt mało. Ważniejsze niż obie te sprawy jest to, że zawsze będą istniały nierozwiązywalne konflikty wartości: jest wiele problemów moralnych, które są nierozwiązywalne, ponieważ zasady moralne mogą pozostawać w konflikcie”²¹³. Odrzucenie przez Poppera koncepcji finalistycznych – koncepcji, które kreują przed człowiekiem wizję docelowej, szczęśliwej przyszłości, łączy się z postulowaną postawą krytycznego racjonalisty. Jak wspomina Popper, większość założeń filozoficznych, takich jak fallibilizm, wartość intelektualnej skromności, różnice między myśleniem dogmatycznym i krytycznym, a które jednoznacznie odnosiły się do niekrytycznych koncepcji łańcuchów idealnych, miało swe źródła w kontakcie Poppera z marksizmem, co określił jako najważniejsze wydarzenie intelektualne w jego życiu²¹⁴.

²¹³ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 158-159.

²¹⁴ Ibidem, s. 51.

2.2 Utopia a przemoc²¹⁵. Związek konieczny czy tylko możliwy?

Krytyczny racjonalizm znajduje zastosowanie w postawie wzajemności. <Sądzę, że mam rację, ale mogę się mylić, i to ty możesz ją mieć. Tak czy owak, przedyskutujmy sprawę; w ten sposób łatwiej nam będzie zbliżyć się do prawdy, niż gdybyśmy z uporem przekonywali się nawzajem o własnych racjach>²¹⁶. Postawa ta jest wyrazem intelektualnej pokory, czyli świadomości swych własnych intelektualnych ograniczeń. Człowiek, który w taki sposób prowadzi dyskusję, potrafi uczyć się na swych własnych błędach. U podłoża takiego podejścia do dyskutanta leżą dwie reguły, które Popper przeniósł wprost z regulaminu postępowania sądowego. Pierwsza dotyczy konieczności wysłuchania argumentacji obu stron. Druga mówi, iż żadna ze stron nie może być arbitrem we własnej sprawie²¹⁷.

Postawę zgola przeciwną charakteryzuje intelektualna arogancja. Człowiek, który uważa, iż jest w posiadaniu prawdy, nie jest czuły na jakiegokolwiek argumenty. Częstokroć nie wchodzi w jakiegokolwiek dyskusję – jego wiedza i świadomość intelektualnej wyższości nie są czułe na krytykę. W rozumieniu Poppera, tylko tego rodzaju poczucie wyższości może stać się podstawą konstrukcji utopii społecznej. Utopii fundowanej przez pewien szeroko rozpowszechniony w dzisiejszych czasach rodzaj racjonalizmu. Racjonalizmu, który w rezultacie prowadzi do niezwykle niebezpiecznych konsekwencji – do utopii. Popper symptomy tego rodzaju myślenia dostrzegał u wielu współczesnych mu polityków. Taki sposób myślenia polega na założeniu, iż środki, których używamy w realizacji określonych celów, są względem owych celów zrelatywizowane. Działanie jest racjonalne, o ile jak najlepiej przyczynia się do realizacji wcześniej określonych celów. Z powyższego wynika, iż przed podjęciem jakichkolwiek działań koniecznym staje się uprzednie określenie celów owych działań. Jednym z przykładów takiego celu, przytoczonym przez autora *Nędzy historycyzmu* może być umocnienie władzy. Po określeniu celu, wszelkie działanie będzie o tyle racjonalne, o ile przyczynia się do realizacji owego celu – w tym przypadku do umocnienia władzy. Innym przykładem może być modyfikacja struktury państwa. Dopiero po dokładnym określeniu przyszłej struktury państwa konstruktor zastanawiać się będzie nad środkami, za pomocą których zmiany te zostaną wprowadzone. Tak też dochodzimy do popperowskiego rozumienia utopizmu. Opiera się on na założeniu, iż „[...] każde racjonalne

²¹⁵ Tytuł podrozdziału nawiązuje do jednego z tekstów Poppera pod tytułem „Utopia a przemoc” zawartego w dziele: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*.

²¹⁶ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, PWN, Warszawa 1999, s. 592.

²¹⁷ Ibidem, s. 592.

i nieegoistyczne działanie polityczne poprzedzone być musi określeniem celów ostatecznych, a nie tylko najbliższych czy częściowych; te są tylko szczeblami do celu i traktowane powinny być raczej jako środki niż cele”²¹⁸. Realizacja idealnego państwa wymaga najpierw jasnego określenia jego dokładnej struktury, w dalszej kolejności projektu historycznej drogi, która do owego ideału wiedzie²¹⁹.

Wielu ludzi marzy o doskonałym świecie, w którym nie ma miejsca na to, czego doświadczają na co dzień. Jeśli jednak marzenia te nie będą zrewidowane przez ich krytyczne zdolności, oraz odpowiedzialność względem siebie jak i ludzi ze społecznego otoczenia, przekształcić się mogą w niezwykle niebezpieczny proces coraz większych ustępstw względem ideału²²⁰. Cele, określające strukturę idealnego państwa, są zrelatywizowane do ich twórcy. Każdy z projektantów ma swą własną wizję odpowiadającą ich własnym wyobrażeniom o idealnym państwie. Nie ma metody naukowej pozwalającej określić cele działań. Pozostaje to poza kompetencją nauki, gdyż nie potrafi ona dokonać wyboru pomiędzy wartościami. Charakter obranych celów, Popper porównuje do opcji religijnej. W większości przypadków wybór celów nie podlega argumentacji. Z tego też względu poszczególne opcje idealnych łądów nie znajdują wzajemnej akceptacji – nie tolerują się nawzajem. W przypadku racjonalnego działania, nastawionego na realizację ideału, pojawia się problem w postaci wymogu politycznej zgody co do obranych celów. W specyficznej optyce utopijnej łączy się to z koniecznością zniszczenia projektów alternatywnych. Jakikolwiek ustępstwo względem obranego celu stanowiłoby zaprzepaszczenie szansy na realizację łądu idealnego.

To, co Popper krytykuje jako utopizm należy jednak odróżnić od wszelkich pozytywnych ideałów, będących źródłem realizacji wielu znanych nam instytucji czy wynalazków. Jak pisze profesor Jerzy Szacki w *Spotkaniach z utopią*, „<mrzonki> jednego wieku są rzeczywistością w innym”²²¹. Krytykując utopizm, Popper ma na myśli przebudowę społeczeństwa jako całości. Człowiek, który podejmuje się takiego zadania, nie zrewidował krytycznie swych zamierzeń, jako że do tej pory nie dysponujemy wiedzą pozwalającą ogarnąć całość życia społecznego. Jak zauważa Popper, w celu realizacji tak ambitnego zadania, konieczne jest doświadczenie, którego nie posiadamy – odpowiednia wiedza socjologiczna póki co nie istnieje²²². Źródło utopijnych marzeń, Popper doszukuje się nie w

²¹⁸ Ibidem, s. 595-596.

²¹⁹ Ibidem, s. 596.

²²⁰ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., s. 206.

²²¹ Jerzy Szacki, *Spotkania z utopią*, op. cit., s. 18.

²²² Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., s. 206.

rozumie, ten przecież poprzez świadomość intelektualnych ograniczeń nie przyzwoliłby na realizację projektu będącego efektem poczucia pewności posiadanej wiedzy, lecz w uczuciach będących wyrazem romantycznej tęsknoty do piękna²²³.

Nim przejdę do opisu rozdzwiewu pomiędzy nieegoistycznymi intencjami twórców łańdów utopijnych, a skutkami ich działań, warto zastanowić się chwilę nad kwestią relacji inżynierii społecznej do historycyzmu. Ich wzajemny stosunek uwypukla charakter społecznych przemian, jak i kontekst uzasadnienia podjętych działań.

Historycyzm – jedna z podstawowych kategorii filozofii politycznej Karla Poppera, opiera się na założeniu, iż poznawszy prawa rozwoju historycznego, jesteśmy w stanie wyprowadzić z nich przewidywania historyczne. Poznając prawdę dziejową możemy się do niej przygotować. Prawda ta jest nieunikniona i w zależności od opcji historycystycznej możemy bądź proces ten zwolnić, bądź też przyspieszać. Tak rozumiany aktywizm uzasadniony jest jedynie w tej sytuacji, gdy podjęte działanie zgodne jest z teorią rozwoju historycznego. Tak więc głównym zadaniem historycysty staje się przewidywanie przyszłości z myślą o tym, aby zmiany społeczne zgodne były z dominującym nurtem dziejów. Popper już na pierwszych stronach *Nędzy historycyzmu* przedstawia paropunktową krytykę tego stanowiska, aby w dalszej części dzieła podjąć dokładniejszą jego analizę. Krytyka ta przebiega następująco:

„(1) Bieg dziejów ludzkich w znacznym stopniu zależy od rozwoju wiedzy. (Prawidłowość tej przesłanki muszą uznać nawet ci, którzy traktują idee – włącznie z naukowymi – jedynie jako produkty uboczne takich lub innych procesów *materialnych*.)

(2) Przyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami. (Twierdzenia tego można dowieść na podstawie naszkicowanych niżej rozważań.)

(3) Nie możemy zatem przewidzieć przyszłego biegu historii ludzkiej.

(4) Znaczy to, że musimy wykluczyć możliwość istnienia *historii jako nauki teoretycznej*, czyli historycznej nauki społecznej, która odpowiadałaby *fizyce teoretycznej*. Nie jest więc możliwa teoria rozwoju historycznego mogąca stanowić podstawę przewidywań historycznych.

(5) Podstawowy cel metody historycyzmu [...] okazuje się tym samym nieporozumieniem. Siłą rzeczy upada sam historycyzm”²²⁴.

Krytyka historycyzmu i pokrewne zagadnienia dotyczące filozofii politycznej stanowiły w mniemaniu Poppera jego „wysilek wojenny” – wkład w walkę przeciwko totalitaryzmowi. To

²²³ Ibidem, s. 214.

²²⁴ Karl R. Popper, *Nędza historycyzmu*, op. cit., s. 10.

właśnie w historycyzmie jak i sprzymierzonym z nim utopizmie dostrzegał źródła ówczesnej tragedii - II Wojny Światowej. Historycyzm, jako doktryna, nie jest zjawiskiem nowym – powstałym w XX wieku, lecz korzeniami sięga jeszcze starożytności. Tam właśnie ma swe źródła, a najdojrzalszą postać osiągnął w filozofii Platona. To właśnie jemu poświęca Popper pierwszy tom *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* pod tytułem *Urok Platona*. Po Platonie historycyzm dziedziczy Arystoteles, który wraz z Heglem oraz Marksem staje się przedmiotem drugiego tomu dzieła pod tytułem *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*. Właśnie z tych krytycznych tekstów traktujących o historycyzmie i utopizmie wielkich filozofów, wyłania się projekt społeczeństwa otwartego. O stosunku Poppera do historycyzmu, jak i o konsekwencjach, do jakich prowadzi tego rodzaju myślenie, najpełniej świadczy motto *Nędzy historycyzmu* zamieszczone na pierwszej stronie dzieła: „Pamięci niezliczonych mężczyzn i kobiet, wszystkich wyznań, narodów i ras – ofiar faszystowskiej i komunistycznej wiary w Niezlomne Prawa Przeznaczenia Historycznego”²²⁵. To właśnie filozofie historycyistyczne Platona, Arystotelesa, Hegla oraz Marksa odpowiedzialne są za powstanie wielkich systemów totalitarnych XX wieku.

Podstawy historycyzmu wzmocnione zostały przez Platona oraz Arystotelesa w postaci esencjalizmu metodologicznego. To właśnie rozdział dziesiąty *Nędzy historycyzmu*, traktujący o tych zagadnieniach, stał się przyczyną powstania *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów*. W celu gruntownego wyjaśnienia problemu esencjalizmu metodologicznego, Popper rozwijał swą myśl na przykładach wspomnianych już filozofów – Platona, Arystotelesa, Hegla oraz Marksa. Gdy jednak uwagi jego rozrosły się do paru set stron, postanowił wydać je w postaci osobnej publikacji²²⁶. Odpowiednikiem esencjalizmu metodologicznego, w popularnym w okresie średniowiecza, metafizycznym sporze o uniwersalia, było stanowisko zwane realizmem. Zakłada ono, w odróżnieniu od nominalizmu, iż istnieją zarówno przedmioty ogólne z przypisanymi im terminami ogólnymi, jak i przedmioty jednostkowe z terminami indywidualnymi. Nominaliści zaś argumentowali na rzecz przypisywania uniwersaliów zbiorowi przedmiotów jednostkowych. Popper zmieniając optykę owej problematyki z metafizycznej na metodologiczną, odniósł ją do nauk społecznych. Esencjalizmem metodologicznym na gruncie tych nauk możemy nazwać takie stanowisko, które zadanie nauki postrzega w docieraniu do istoty rzeczy, pomijając tym samym to, co przypadkowe. Narzędziem odkrywania istoty ma być intelektualna intuicja²²⁷. Nominalizm z

²²⁵ Ibidem, motto na pierwszych stronach dzieła.

²²⁶ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 156.

²²⁷ Karl R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., s. 43.

kolei stosowany w naukach przyrodniczych nie pyta o istotę rzeczy, tak jak w przypadku pytania: „czym jest państwo?”, lecz pozostaje na poziomie opisu zjawiska czy obserwacji fizycznych. Przyczyn niepodważalnego zwycięstwa esencjalizmu metodologicznego na gruncie nauk społecznych, co też w opinii Poppera stanowi przyczynę ich złego stanu, doszukiwać się można w kategorii zmiany. Złożoność tego problemu ujawnia się w porównaniu nauk przyrodniczych z naukami społecznymi. Podczas gdy w mechanice zmianie odpowiada czasoprzestrzenne przemieszczenie ciała fizycznego, w socjologii zmiana niejednokrotnie łączy się, w pewnym, dłuższym okresie czasu, z całkowitym przeobrażeniem instytucji społecznej. Historycyści broniąc wówczas esencjalizmu metodologicznego argumentować będzie, iż tym, co świadczy o tożsamości instytucji społecznej, nawet takiej, która w przykładowym przedziale czasu uległa całkowitej zmianie, jest jej istota. Aby mówić więc o zmianie, czy procesie rozwoju na gruncie nauk społecznych, koniecznym według historycyistów staje się przyjęcie niezmiennej istoty. Tak więc zważywszy na fakt ciągłej zmienności historycznej, niezwyklej dynamiki wszelakich zmian, esencjalista stara się znaleźć w tej heraklikańskiej rzece jakiś stały punkt – coś trwałego – istotę. To też stanowi jeden z najpoważniejszych argumentów na rzecz historycyizmu²²⁸.

Doktrynę historycyistyczną charakteryzuje również podejście holistyczne, które w odróżnieniu od podejścia atomistycznego, przyjmuje całościową perspektywę poznawczą. Grupy społeczne, będące przedmiotem badań socjologicznych, na gruncie których historycyści tworzą dalekosiężne proroctwa, traktowane są w analogii do organizmów żywych. Grupy takie mają swą strukturę oraz historię, które w pewien sposób uniezależniają się od swych członków. „Każda grupa społeczna ma własne tradycje, własne instytucje, obyczaje i rytuały. Jeśli pragnie się zrozumieć i wyjaśnić stan obecny grupy, albo zrozumieć, a może i przewidzieć jej przyszły rozwój, niezbędne jest zdaniem historycyistów badanie tych instytucji i tradycji, poznanie dziejów grupy”²²⁹.

Popper wprowadzając historycyizm, jako doktrynę, która proroctwa dziejowe opiera na odkrytych „rytmach”, „wzorach”, „prawach”, czy „kierunkach”, dokonał ich podziału na te, które swe metody czerpią z nauk przyrodniczych – naturalistyczne, oraz na te, które z nich nie korzystają – antynaturalistyczne.

W opozycji do historycyistycznego podejścia do nauk społecznych, gdzie na gruncie socjologii tworzy się proroctwa historyczne, Popper przedstawia również techniczne podejście do tych nauk, służące określaniu stopnia współmierności postępowania

²²⁸ Karl R. Popper, *Nędza historycyizmu*, op. cit., s. 36-42.

²²⁹ Ibidem, s. 28.

politycznego z jego skutkami. Podejście takie, oparte na krytycznej analizie nazwał Popper częściową inżynierią społeczną. Określenia „częściowa” ma na celu wyeliminowanie uprzedzeń związanych z samą inżynierią społeczną, która w opinii wielu odbiorców jednoznacznie kojarzy się z socjalistycznymi projektami przebudowy społeczeństwa. Wszelkie działania polityczne, zarówno w sferze prywatnej, jak i sferze publicznej, w myśl inżynierii częściowej podporządkowane powinny być wymogom jasności oraz praktycznej sprawdzalności. W inżynierii częściowej nie ma miejsca na działania, których uzasadnieniem miałyby być konieczność dziejowa. Fundamentalną różnicę pomiędzy częściową inżynierią społeczną a historycyzmem wyznacza stosunek do celów, jakie podejmują.

Częściowa inżynieria społeczna świadomie wykorzystując osiągnięcia wiedzy technicznej, nie zajmuje się określaniem celów działań. Historycyzm zaś wszelkie ludzkie działanie uzależniając od procesu historycznego rozwoju, obejmuje również cele owych działań. Zadaniem inżynierii częściowej staje się więc projektowanie i udoskonalanie szeroko rozumianych instytucji. Jakiegokolwiek jednak inżynier społeczny ma cele, mogące być zgoła utopijnymi, czy to równość społeczna, czy też powszechne szczęście ludzkości, w myśl krytycznego podejścia, nie rości sobie prawa do prób urzeczywistnienia swych marzeń, lecz zgodnie z techniką częściowej inżynierii społecznej postępuje tak, aby każda jego decyzja podlegała praktycznym sprawdzianom i możliwości skorygowania nieodpowiednich posunięć. Intelktualna skromność podpowiada mu, iż nie posiada wystarczającej wiedzy, aby zrealizować swe marzenia. Każdą decyzję w myśl przedstawionej w poprzednim podrozdziale metodologii nauk społecznych jest w stanie bez większych strat skorygować²³⁰.

To jednak postępowanie charakterystyczne dla sposobu funkcjonowania społeczeństwa otwartego, ma cechę wspólną z innym rodzajem inżynierii społecznej, zwanej przez Poppera utopijną. Wspólną cechą inżynierii częściowej i utopijnej jest wiara co do ludzkich możliwości kształtowania rzeczywistości społecznej. Historycyista całą moc sprawczą przemian społecznych zrzuca na konieczność dziejową. Inżynieria częściowa, mając świadomość ograniczeń metody wprowadzania zmian społecznych, los ludzkości powierza człowiekowi i jego krytycznym zdolnościom. Inżynieria utopijna z kolei, polegając na zdolnościach konstruktora wizji, „stara się sterować siłami historii kształtującymi przyszłość społeczeństwa: hamować jego rozwój albo też przewidywać go i przystosowywać doń społeczeństwo”²³¹.

²³⁰ Ibidem, s. 64-72.

²³¹ Ibidem, s. 73.

Działania podejmowane w celu realizacji wizji utopijnej, podobnie jak działania historycyistów, mają charakter holistyczny. Z tego też względu wprowadzone zmiany dotyczyć muszą społeczeństwa jako całości – nie zaś, jak to jest w przypadku postępowania w ramach inżynierii cząstkowej, poszczególnych instytucji takich jak system szkolnictwa, czy policja. Główną różnicę pomiędzy tymi dwoma rodzajami inżynierii społecznej wyznacza nie zasięg podejmowanych działań, gdzie w przypadku inżynierii cząstkowej zmiany będą niewielkie, a w przypadku inżynierii utopijnej olbrzymie, lecz ostrożność przy ich wprowadzaniu. Utopista w swym postępowaniu wykazuje tendencje do radykalizmu, nie uznaje żadnych ograniczeń instytucjonalnych, co w ujęciu inżynierii społecznej jest niedopuszczalne. Wszelkie przedsięwzięcia należy podejmować ze świadomością niemożności przewidzenia wszelkich ich rezultatów. Takie podejście implikuje gotowość do wprowadzenia korekty, co w przypadku utopisty niezgodne jest z jego założeniami. Wprowadzając poprawkę do swego z góry określonego planu działania, niweczy wszelkie swe starania. Projekt naruszony w jakimkolwiek miejscu nie jest już tym samym projektem – skazany jest na porażkę.

W toku rozważań Popper dochodzi do przekonania, iż główna różnica pomiędzy metodą inżynierii utopijnej oraz metodą inżynierii cząstkowej polega na tym, iż ta pierwsza nie istnieje. Przyczyny owego stanu rzeczy, będące przedmiotem dalszej analizy, określają relację pomiędzy oczekiwaniami konstruktora utopii społecznej, a skutkami jego działań. Utopista urzeczywistniając swój projekt uświadamia sobie niestosowalność metody holistycznej. Wprowadzane przez niego zmiany całościowe wywołują coraz większe nieprzewidywalne skutki, co zmusza go do stosowania rozwiązań doraźnych w postaci inżynierii cząstkowej. Stosuje ją jednak bez koniecznego krytycyzmu, działania te przyjmują charakter improwizacji. Następstwa zastosowania inżynierii utopijnej, w rezultacie której utopista zmuszony jest do improwizacji jak i do podjęcia działań nieuwzględnionych w z góry określonym planie, Popper określa jako *nieplanowane planowanie*²³².

Rozdźwięk pomiędzy ambitnymi planami a skutkami działań utopisty sprawia, iż próbuje on zracjonalizować zaszłe zmiany. Jedynym ku temu wyjściem jest próba ogarnięcia całego ogromu relacji, jakie zachodzą w społeczeństwie. Zadanie to jest o tyle trudne, iż każde relacje poddane kontroli tworzą nowe relacje – tak więc sieć relacji międzyludzkich w społeczeństwie cały czas się zagęszcza. Utopista musiałby zapanować nad relacją pomiędzy matką a dzieckiem, czy ojcem a synem – choć to tylko przykład bardzo wielu relacji jakie

²³² Ibidem, s. 72-75.

zachodzą w społeczeństwie. Takie podejście do przebudowy społeczeństwa, które nie licząc się ze złożonością relacji międzyludzkich, próbuje narzucić całości pewien schemat postępowania, a gdy się to nie udaje, postanawia poddać owe złożone relacje kontroli, w zamyśle Poppera opiera się na intuicji totalitarnej.

To właśnie podejście holistyczne wspólne jest historycyzmom, jak i utopistom. Zakładają, iż zmiany dotyczyć powinny całości społeczeństwa. Popper argumentuje, iż podejście takie nie jest możliwe. Podejście całościowe, na które składa się całokształt wszystkich aspektów nie znajduje potwierdzenia ani w nauce, ani w jakiegokolwiek innej działalności. Nie jesteśmy w stanie objąć naszym umysłem całości aspektów danego przedmiotu. Jak mówi Popper: „Obserwacja lub opis całości świata lub całości przyrody są niemożliwe. W gruncie rzeczy w ten sposób nie możemy opisać nawet najmniejszej całości, każdy bowiem opis jest z konieczności wybiórczy”²³³. Niemożliwym jest ujęcie struktury rzeczywistości w całości, wszelkie bowiem poznanie dotyczy abstrakcyjnych aspektów danej rzeczy. Utopiści twierdzą, iż w celu rekonstrukcji całości, opierają się na badaniach jej szczegółów, z zastosowaniem metody syntetyzującej. Popper jednak wskazuje na fakt, iż nauka nie zna ani jednego przykładu ujęcia sytuacji społecznej jako całości. Zawsze znajdowały się takie konteksty, których specyfikę opis sytuacji społecznej pomijał²³⁴. Gdy więc utopista zauważa, iż wszelkie jego starania urzeczywistnienia ładu idealnego przynoszą niespodziewane rezultaty, stara się zracjonalizować zaszłe zmiany poprzez kontrole sytuacji społecznej. Jednak i tutaj, ze względu na niezwykle różnorodność stosunków międzyludzkich skazany jest na porażkę. Próba objęcia kontrolą całości stosunków społecznych, ze względu na ich charakter – każda bowiem próba łączy się z powstaniem pewnych nowych zależności prowadzi do logicznego *regressum ad infinitum*. Totalitarna intuicja utopistów chcących wyrzeźbić społeczeństwo według swych własnych planów w terminologii Poppera mogłaby uchodzić za intelektualną arogancję.

Jedynym antidotum na tego rodzaju pokusy jest w ujęciu autora *Nędzy historycyzmu* postawa racjonalnego krytycyzmu. Postawę tę należy stosować we wszystkich dziedzinach życia – nie tylko w postępowaniu naukowym²³⁵. Świadomość ograniczeń, jak i gotowość na krytykę w służbie zbliżania się do prawdy, co też znajduje odpowiednik w cytowanej powyżej formule zwanej przez Poppera postawą wzajemności, uchroniłyby ludzkość przed wieloma tragicznymi w skutkach próbami uczynienia ją szczęśliwą. Próba urzeczywistnienia ładu

²³³ Ibidem, s. 82.

²³⁴ Ibidem, s. 79 – 84.

²³⁵ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 158-159.

utopijnego najczęściej prowadzi do ładów totalitarnych. Jedyną metodą uniknięcia rozczarowań co do oczekiwań względem swych ideałów jest podejście techniczne, aspektowe. Nie trzeba rezygnować ze swych ideałów, co do powszechnego szczęścia społeczeństwa, należy jednak w myśl krytycznego racjonalizmu zrezygnować z prób przekształcenia społeczeństwa jako całości. Drogą do realizacji swych marzeń, jest metoda inżynierii cząstkowej, wprowadzająca zmiany małymi krokami, z możliwością każdorazowej korekty.

2.3 Liberalizm i postawa sokratejska – problem granic obiektywności epistemologicznej i aksjologicznej w filozofii Karla R. Poppera

Przedmiotem tego podrozdziału jest stosunek Karla R. Poppera do zasad liberalizmu. Stosunek ten rozpatrywać będę w świetle postulowanej przez Poppera postawy krytycznego racjonalisty. Poglądy jego na kwestie liberalizmu prezentowane w większości prac poruszających zagadnienia filozofii politycznej pozwalają stwierdzić, iż Popper uznawał realizację wartości liberalnych za podstawowe zadanie cywilizacyjne. „Jeżeli chcemy pozostać ludźmi, to jedyną naszą drogą jest ta, która prowadzi do społeczeństwa otwartego”²³⁶. Niemniej jednak wszelkie zagadnienia, i te dotyczące problematyki filozofii nauki, jak i te z dziedziny filozofii polityki, zgodnie ze stanowiskiem Poppera, rozpatrywane być powinny w myśl zasad krytycznego racjonalizmu. Dotyczy to również koncepcji organizacji życia społecznego, w tym liberalizmu. Kwestia postulowanej postawy krytycznego racjonalisty, który w służbie poszukiwania prawdy jest w stanie zrezygnować z postawy autorytarnej, ściśle łączy się z postawą sokratejską, do której Popper niejednokrotnie nawiązywał. To właśnie postać Sokratesa jest dla autora *Nędzy historycyzmu* uosobieniem wartości składających się na postawę krytycznego racjonalisty, a więc wartości intelektualnej uczciwości, która implikuje świadomość ograniczeń ludzkiego rozumu, oraz samokrytyki, jako rezygnacji z postawy autorytarnej.

Rezygnacja z indywidualnych gustów oraz arbitralności względem preferowanych koncepcji jest warunkiem koniecznym spełnienia wymogów krytycznego racjonalizmu. W myśl często powtarzanego przez Poppera powiedzenia, iż najbardziej krytycznym należy być względem tych teorii, które kochamy najbardziej, wszelkie koncepcje, nawet te, które

²³⁶ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., t. I, s. 255.

uwazamy za bardzo istotne, podlegać powinny próbom falsyfikacji, a wszystko to w służbie zbliżania się do prawdy.

Zachwyt Poppera sposobem myślenia Sokratesa niewątpliwie wiąże się z lekturą *Obrony Sokratesa* – dziełem, które Popper uważa za najcenniejsze w historii filozofii. Znaczenie tego dzieła w opinii autora *Nędzy historycyzmu* jest tak wielkie, że w jednym ze swych tekstów określa je obroną filozofii²³⁷. Dlaczego jednak filozofia jako taka miałaby się bronić? Popper uważa, iż współcześni mu filozofowie w większości sprzeniewierają się prawdziwej filozofii – umiłowaniu i poszukiwaniu prawdy. Zdecydowanie przeciwstawia się elitom filozofów, którzy używając niejasnego i skomplikowanego języka, kreują się na osoby, które posiadały wiedzę. Dobitnie przedstawia ten problem w liście do Hansa Grossnera, gdzie posługiwanie się takim słownikiem filozoficznym nazywa „[...] grzechem przeciwko Duchowi Świętemu” i pisze, iż „[...] zarozumiałość niedokształconych inteligentów - to mielenie frazesów, udawanie mądrości, której nie posiadamy. Przepis kucharski jest następujący: tautologie i banały przyprawione paradoksalnymi nonsensami. Inny przepis kucharski brzmi: pisz trudno zrozumiałe pompatyczności i od czasu do czasu okraś je banałami”²³⁸.

Dodatkowym czynnikiem, poprzez który filozofia dzisiejszych czasów, w opinii Poppera, powinna się bronić, jest fakt, iż wzorce te zadomowiły się również w środowiskach akademickich. Pompatyczność oraz bezkrytyczne przyjmowanie wiedzy domniemanej jest na uczelniach normą. W konsekwencji studenci stają się przeciwnikami filozofii²³⁹. „Najgorsze, co intelektualści mogą robić [...] to pozować na wielkich proroków i epatować swych bliźnich tajemniczymi filozofiami. Kto nie potrafi mówić prosto i jasno, ten powinien milczeć i pracować nadal, aż będzie mógł tak uczynić”²⁴⁰. W tym względzie właśnie postać Sokratesa stanowiła dla Poppera niedościgniony wzór prawdziwego filozofa. Sokrates poprzez skromność i prostotę w kontaktach z rozmówcą nie pozował na człowieka posiadającego wyłączność na prawdę. Mądrość Sokratesa, objawiona mu przez wyrocznie delficką, do czego też Popper nawiązuje w swej rozprawie *O wiedzy i niewiedzy*, polegała na czymś zupełnie innym. Owa przewaga Sokratesa nad większością mu współczesnych, polegała na świadomości swej własnej niewiedzy. Podczas gdy większość rozmówców Sokratesa żyła w przeświadczeniu o bezspornej słuszności posiadanej wiedzy, on sam prezentował postawę, którą Popper nazwał intelektualną skromnością.

²³⁷ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 18.

²³⁸ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 106-107.

²³⁹ Ibidem, s. 107.

²⁴⁰ Ibidem, cit. s. 103

W celu jaśniejszego zrozumienia sensu owego postulatu, Popper zestawiał sokratejskie oraz platońskie rozumienie mądrości. Podczas gdy w pierwszym przypadku łączy się to ze świadomością swej niewiedzy, a w przypadku polityka z takim postępowaniem, które odziewa się od arbitralnych decyzji będących konsekwencją posiadania recepty na szczęście społeczności, w drugim przypadku sprowadza się do sofokracji. W państwie Platona władzę dzierżą filozofowie, którzy po przebyciu długotrwałej *paidei*, obcowaniu z ideami, powracają do swej społeczności, aby swą niepodważalną mądrością panować nad całą społecznością. Dwie te skrajne postawy nazywa Popper odpowiednio intelektualną skromnością, oraz intelektualną arogancją. W konsekwencji to także rozróżnienie między fallibilizmem a scjentyzmem²⁴¹. Intelektualna arogancja Platona, która wpisując się trwale w historię filozofii wywarła wpływ na spadkobierców jego myśli, odpowiedzialna jest za największe nieszczęścia współczesnego świata. Owa megalomania znalazła ujście w koncepcjach narodowego socjalizmu, a w czasach wcześniejszych, stała się pierwowzorem inkwizycji²⁴². Wszelka krytyka instytucji społecznych, w państwie Platona była uznawana za przejaw chorej duszy. Sokrates, który krytykę taką uprawiał w Atenach, w państwie Platona zostałby przekazany instytucji zwanej Tajną Radą Nocną i bezwzględnie zgładzony²⁴³.

Krytyka jednak uprawiana przez Sokratesa nosiła znamiona demokratycznej. „Był człowiekiem, który krytykował każdą formę rządów za niedociągnięcia i błędy (a jest to krytyka konieczna i użyteczna dla każdego rządu, choć możliwa tylko w ustroju demokratycznym), ale doceniał jednocześnie wagę przestrzegania praw państwa”²⁴⁴. Był to rodzaj przyjaznej krytyki nastawionej na udoskonalanie instytucji, nie zaś charakterystycznej dla systemów totalitarnych wrogiej krytyki²⁴⁵. W państwie totalitarnym wszelkie przejawy krytyki podważającej zasadę autorytetu, na którym system ten został wybudowany, spotkać się muszą z brakiem zrozumienia.

Rozróżnienie dwóch rodzajów mądrości znajduje również uzasadnienie w szeroko omawianej w *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach* popperowskiej koncepcji trybalizmu. Zarzut Platona względem Sokratesa dotyczył postawy tego drugiego zawartej w sloganowej już formule „wiem, że nic nie wiem”. Według Platona wynikała ona, nie z, mającej swe źródła w naukowej postawie świadomości swej niewiedzy, lecz, jak ją rozumiał autor *Państwa*, z ówczesnej Sokratesowi kondycji nauki, która nie odnosiła w owym czasie

²⁴¹ Ibidem, s. 48-49.

²⁴² Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 18.

²⁴³ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., t. I, s. 248.

²⁴⁴ Ibidem, s. 164.

²⁴⁵ Ibidem, s. 241.

większych sukcesów. Takie podejście do nauki Popper określa jako charakterystyczne dla czasów presokratycznych i nazywa magicznym. Zarzuca Platonowi, iż wyznacznikiem bycia uczonym, tak jak w przypadku bycia szamanem, jest wtajemniczenie, nie zaś świadomość swej niewiedzy²⁴⁶.

Intelektualizm Sokratesa nie ogranicza się jedynie do ściśle określonego grona osób – u Platona wiedza zarezerwowana była jedynie dla klasy filozofów. Sokratejskie ujęcie wiedzy określić można jako egalitarne. Zakłada, iż łącznikiem umożliwiającym porozumienie między ludźmi jest rozum. Stanowi on podstawę przepływu treści intelektualnych pomiędzy rozmówcami – pewien uniwersalny środek komunikacji. Dobitym przykładem przytoczonym przez Poppera jest sytuacja, gdy Sokrates tłumaczy niewolnikowi twierdzenie Pitagorasa. Obok owego egalitarnego aspektu intelektualizmu Sokratesa, kolejnym elementem, który sprawił, iż Popper tak często nawiązywał do jego myśli, był aspekt indywidualistyczny. Sprowadzał się do samokrytycyzmu fundowanego świadomością, iż wiedza człowieka w większości składa się z bezkrytycznie przyjętych przesądów. Droga do mądrości polega na stopniowym uwalnianiu się od wiedzy pozornej, oraz na dochodzeniu do własnych przekonań – te jednak oparte być muszą na rozumowaniu krytycznym²⁴⁷.

Sokrates pełnił rolę nauczyciela, który rozbudzał w rozmówcach władzę umysłową. Rolę tę identyfikował z misją polityczną, gdzie nadrzędnym zadaniem było właśnie nauczanie obywateli samokrytycyzmu. Tylko samokrytycyzm doprowadzić może do poprawy sytuacji politycznej państwa. Wychowanie obywateli sterowane przez państwo ma tendencje do apologii stanu obecnego. Wychowanie oparte na autorytecie państwa to przekonanie, że kształtowanie umysłów młodych obywateli nie można pozostawić przypadkowi. Popper odwołując się do poglądów Crossmana, staje w obronie leseferyzmu²⁴⁸. To właśnie ateńska wolność intelektualna umożliwiła nauczanie takim osobom jak Sokrates²⁴⁹.

Postawa Sokratesa charakteryzuje się więc indywidualizmem, egalitarnym i antyautorytarnym intelektualizmem, oraz samokrytycyzmem jako świadomością swej własnej niewiedzy. Sokrates wierzył w rozum, jako uniwersalną platformę porozumiewawczą ludzkości – Popper mówi o racjonalnej jedności ludzkości. Sokrates, w przeciwieństwie do swego najznakomitszego ucznia, wiedział, że nie jest w stanie zdobyć wiedzy pewnej,

²⁴⁶ Ibidem, s. 165.

²⁴⁷ Ibidem, s. 164 – 166.

²⁴⁸ Popper broni leseferyzmu nauczycieli w przypadku konieczności wyboru pomiędzy nim, a wychowaniem sterowanym przez państwo. W istocie uważa alternatywę pomiędzy dwoma tymi stanowiskami za przesąd. Według Poppera opiekuńcza funkcja państwa polegać ma na zagwarantowaniu wykształcenia swym obywatelom (umożliwienie studiowania mimo braku środków finansowych) bez naruszania ich wolności intelektualnej.

²⁴⁹ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., t. I, s. 166 – 168.

niepodważalnej, a jedynie odrzucać tę, która zasadza się na przesadach. Wiedział, że należy zachować intelektualną skromność, a dochodzenie do własnych przekonań podbudować należy podejściem krytycznym. Wszystkie te wartości składają się na popperowską postawę krytycznego racjonalisty, która w tym ujęciu wykracza poza stosunek do roli intelektu w życiu człowieka. Krytyczny racjonalizm jest postawą człowieka względem świata, jest postawą wiary w siłę rozumu – swego, oraz innych ludzi. W tym ujęciu, najważniejszy jest argument, dzięki któremu możliwe jest zbliżanie się do prawdy, nie zaś osoba, która go wypowiada. Droga do wiedzy polega na wspólnym wysiłku, nie zaś na chęci udowadniania własnych racji. „Jest to postawa gotowości do uznania, że <ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy>”²⁵⁰.

W celu jaśniejszego określenia stanowiska krytycznego racjonalizmu, Popper wprowadza rozróżnienie na racjonalizm prawdziwy – w większości przypadków odpowiadający właśnie racjonalizmowi krytycznemu, oraz pseudoracjonalizm, a także niezależne od pierwszego, rozróżnienie na krytyczną oraz niekrytyczną wersję racjonalizmu. Racjonalizm we wszelkich swych odmianach z kolei odróżnia od przeciwnego mu irracjonalizmu. Przeciwieństwo to uważa za nader istotne, jako że w historii filozofii utrwaliło się inne podejście do kwestii racjonalizmu. Częstokroć za przeciwieństwo racjonalizmu przyjęło się przyjmować empiryzm, co według Poppera jest o tyle nieuzasadnione, iż on sam racjonalizm odnosi nie tylko do czynności intelektu, lecz również do obserwacji oraz eksperymentu. W takim ujęciu przeciwieństwem empiryzmu będzie intelektualny intuicjonizm, który wznosi intelekt ponad doświadczenie²⁵¹.

Prezentując racjonalizm prawdziwy, w odróżnieniu od pseudoracjonalizmu, Popper odwołuje się do Sokratesa. To właśnie intelektualna skromność, świadomość swych własnych ograniczeń i gotowość do przyjmowania krytycznych uwag w służbie zbliżania się do prawdy, przesądzają o tym, iż w opinii Poppera ten rodzaj racjonalizmu określić można jako prawdziwy. Pseudoracjonalizm bądź intelektualny intuicjonizm to z kolei charakterystyczne dla Platona przeświadczenie co do wyższości władz intelektualnych wybranego grona ludzi. Wiedza prawdziwa nie staje się udziałem wszystkich osób pragnących ją osiąść, lecz wyłącznie tych o specjalnych predyspozycjach. Wiedza dzieli się na tę dostępną społeczności, oraz tę dla wtajemniczonych²⁵².

²⁵⁰ Ibidem, t. II, cit., s. 284

²⁵¹ Ibidem, t. II, s. 283-284

²⁵² Ibidem, t. II, s. 286-289

Irracjonalizm – przeciwieństwo racjonalizmu, zakłada, iż prawdziwe poznanie rzeczywistości wykracza poza zdolności rozumu. O ile ten ostatni przydatny być może do poznania mniej istotnych aspektów rzeczywistości, prawdziwa wiedza, ukryta przed oczyma normalnego człowieka, dostępna jest mistykom, wybitnym jednostkom, czy artystom. To właśnie te jednostki, mające wgląd w odwieczne prawdy, świadczą o wielkości człowieka.

Rozróżnienie na racjonalizm krytyczny oraz niekrytyczny, jest konsekwencją sporu pomiędzy racjonalizmem jako takim a irracjonalizmem. Od początków filozofii na świecie, irracjoniści przeciwstawiali się racjonalnym dążeniom filozofów, dając tym samym wyraz swej tęsknocie za utraconym trybalizmem. W średniowieczu konflikt ten zaognił się pomiędzy zwolennikami scholastyki z jednej strony oraz mistykami z drugiej. W okresach późniejszym, aż do XIX wieku, biorący górę racjonalizm, generował reakcję nurtów antyracjonalistycznych – co też przyczyniło się do wzmożonej dyskusji i wytyczenia kanonów krytyki racjonalistycznej. Krytyka ta dotyczyła głównie racjonalizmu konsekwentnego – tego, który odrzuca wszystko, czego nie można uzasadnić drogą rozumowania, bądź doświadczenia. Odpowiednikiem tego rodzaju racjonalizmu, jest racjonalizm niekrytyczny, który w odróżnieniu od skromniejszej wersji krytycznej, nie znajduje uzasadnienia logicznego²⁵³. Podstawą przyjęcia tego stanowiska musiałaby być właśnie postawa racjonalna, jako że „[...] ani operacje logiczne, ani doświadczenie nie tworzą same z siebie postawy racjonalistycznej; jedno i drugie może oddziaływać tylko na tych, którzy gotowi są brać pod rozwagę rozumowanie czy doświadczenie, a więc przyjęli postawę racjonalistyczną już wcześniej”²⁵⁴. Krytyczna wersja racjonalizmu zna swe granice i oferując projekt nieco skromniejszy - ma za podstawę irracjonalną decyzję – akt wiary w rozum.

W konsekwencji człowiek określić może swą postawę wobec świata jako irracjonalną, bądź krytyczno racjonalną. Postawa konsekwentnie racjonalna jest w tym wypadku logicznie nie do utrzymania. Wybór pomiędzy dwoma członami przedstawionej alternatywy zaważyć ma na stosunku wobec świata, ludzi, czy różnego rodzaju problemów. Jest to decyzja dotycząca wyboru pomiędzy postawą, która za kryterium działań uznaje uczucia takie jak miłość, a w konsekwencji prowadzi do podziałów i niezwykle niebezpiecznego naruszenia zasady egalitaryzmu, a skromną postawą poszanowania rozumu i dążenia na gruncie merytorycznej dyskusji do ciągłej poprawy sytuacji. Irracjonalista nie uznaje zasady jedności ludzkiego rozumu. Ludzi dzieli, na tych, którzy potrafią przekroczyć próg pospolitości i

²⁵³ „Nietrudno zauważyć, że ta forma niekrytycznego racjonalizmu jest wewnętrznie sprzeczna; bo skoro jej z kolei nie da się obronić ani na drodze rozumowania, ani doświadczenia, więc to zakłada *eo ipso*, że trzeba ją odrzucić” (Ibidem, t. II, s. 290-291).

²⁵⁴ Ibidem, t. II, s. 291.

dostrzec głębsze prawdy skrywane przed resztą społeczności, oraz na tych, którzy tego nie dostrzegają. Zamiarem Poppera nie jest wykazanie, iż wszystkie doktryny irracjonalne w konsekwencji prowadzą do przemocy, lecz próbuje wykazać, iż przyzwolenie na kierowanie się w życiu publicznym emocjami, nawet jeśli jest to miłość, prowadzić może do kategoryzowania ludzi, a przez to do usprawiedliwiania przemocy. Wybór krytycznej wersji racjonalizmu zakłada, iż wszyscy ludzie mogą komunikować się między sobą za pomocą języka, którego zadaniem nie jest, jak pragną tego irracjonałści, wyrażania swych stanów, lecz pełni funkcję uniwersalnego nośnika argumentów. Łączy się to również nierozzerwalnie ze wspomnianym wyżej postulatem posługiwania się jasnym językiem.

Krytyczny racjonalista wie, że nie można polegać na autorytetach, nie można zaprzestać poszukiwań. Postawa ta zakłada, iż każdy może się mylić i zgodnie z sokratejską zasadą intelektualnej skromności gotów jest na przyjęcie krytyki, czy to ze strony innego człowieka, czy też na drodze samokrytyki. Krytyczny racjonalista stara się być bezstronny w stosunku do podejmowanych problemów. Krytyczna dyskusja, swobodne wypowiadanie swych argumentów i ich obrona to wartości, które leżą u podstaw popperowskiej wersji tolerancji²⁵⁵. Zasady te Popper przenosi na projekt społeczeństwa otwartego – szczególnie zaś instytucji kontrolowanych przez rozum. Tym jednak, co interesuje nas w tym podrozdziale jest postawa krytycznego racjonalisty, który poprzez wartości takie jak: samokrytycyzm, intelektualna skromność, czy gotowość do wysłuchania argumentów drugiej strony, potrafi zgodnie z tą postawą odnieść się do różnych problemów.

W polu zainteresowań Poppera, poza rozwiązaniami z dziedziny filozofii nauki, pozostaje również filozofia polityczna. Czasy, w których przyszło mu żyć, okres II Wojny Światowej, upadek wiary w człowieka, stały się przyczyną podjęcia przez niego problematyki liberalizmu oraz demokracji. Liberalizm jako nurt filozofii społecznej liczący parę stuleci doczekał się wielu swych odmian. Częstokroć filozofowie mieniący się liberałami mają zgola odmienne poglądy co do podstawowych wartości stanowiących o odrębności tego stanowiska. Różnice te, w niektórych przypadkach fundamentalne, sprawiają wrażenie wzajemnie sprzecznych²⁵⁶. Istnieje jednak pewien podstawowy zbiór postulatów, które mimo różnic interpretacyjnych narosłych na przestrzeni wielu lat, stanowić mogą kanon wartości liberalnych. Warto prześledzić te podstawowe wartości klasycznego (i nie tylko) liberalizmu i zadać sobie pytanie o stosunek do nich autora *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów*.

²⁵⁵ Ibidem, t. II, s. 298 – 302.

²⁵⁶ Adam Chmielewski, *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit. s. 115.

Liberalizm praktycznie od chwili swego powstania łączył się z indywidualizmem. Pierwsze przejawy tej perspektywy postrzegania człowieka sięgają jeszcze starożytności – filozoficznych koncepcji sofistów, epikurejczyków oraz stoików. Emancypacja indywidualności jednostki ludzkiej szczególnie wzbogacona została przez filozofów nowożytnych – Grocjusza, Pufendorfa, Hobbesa, Spinozę i Locke’a²⁵⁷. Idea ta określa miejsce człowieka względem wspólnoty i jest wyrazem wiary w jego autonomiczność. To człowiek, nie zaś wspólnota, określa co jest dla niego dobre. „W filozoficznej perspektywie *indywidualizm* sprowadza się do założenia o moralnym i koncepcyjnym pierwszeństwie, które przysługuje jednostce przed jakąkolwiek ludzką zbiorowością”²⁵⁸. Indywidualizm jako taki wyrósł z liberalnego egalitaryzmu. Społeczeństwo ostatecznie składa się z poszczególnych jednostek, które mają swe społecznie stanowione prawa – wśród nich prawo do życia, wolności czy bezpieczeństwa. Dyskusja nad kwestią indywidualizmu rozgorzała w czasach Wielkiej Rewolucji Francuskiej za sprawą przeciwnika tego stanowiska – Edmunda Burke’a. Odpowiadając na postulaty liberałów, do których należały hasła obrony praw wolności oraz własności, wzniecił dyskusję, która w efekcie doprowadziła do powstania systematycznej teorii indywidualizmu. Edmund Burke w swych *Refleksjach o Rewolucji Francuskiej* naszkicował strukturę społeczeństwa w analogii do ludzkiego organizmu. Wedle tej koncepcji, władza w społeczeństwie – arystokracja, odpowiadająca głowie, wyznacza pewne cele oraz standardy funkcjonowania w społeczeństwie. Zgodnie z organicystyczną rolą tego organu, autorytet i władza w społeczeństwie ma swe źródła w arystokracji i ona narzuca niezdolnemu do samorządzenia społeczeństwu standardy postępowania. Reakcja na pamflet Edmunda Burke’a w znacznym stopniu przyczyniła się do rozwoju refleksji nad liberalnym indywidualizmem²⁵⁹.

Piewcami postulatów indywidualistycznych w XVII oraz XVIII wieku byli John Locke oraz Adam Smith. Ich skrajne podejście do omawianego tematu przejawiało się w uznaniu jednostki za całkowicie niezależnej w swoich prawach od całości społeczeństwa. Jedynym zaś powodem udziału jednostki ludzkiej w zrzeszeniach jest gwarancja nienaruszalności wartości takich jak wolność czy własność. Rola wspólnoty składającej się z indywidualnych jednostek polegać ma zatem na zapewnieniu im pewnych praw. Atomistyczne koncepcje społeczeństwa, nie uznające w stosunku do jednostki determinant społecznych formułowane były w okresie późniejszym przez zwolenników stanowiska

²⁵⁷ Zbigniew Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 12-13.

²⁵⁸ Ibidem, s. 12.

²⁵⁹ Adam Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 122 – 124.

zwanego libertarianizmem. Społeczeństwo w tym ujęciu charakteryzuje bezustanna rywalizacja, a motorem spajającym je w całość jest jedynie poczucie bezpieczeństwa. Jednostka jako taka uniezależniona została od wszelkiego rodzaju wpływów wspólnotowych, takich jak poczucie przynależności narodowej, czy kulturowej²⁶⁰.

Wśród koncepcji, które zmieniły tory dyskursu nad zagadnieniem indywidualizmu, była niewątpliwie koncepcja sformułowana w drugiej połowie XX wieku przez Johna Rawlsa w dziele *Teoria sprawiedliwości*. Jak to było w przypadku Burke'a, podjęta przez Rawlsa problematyka przyczyniła się do pogłębienia dyskursu nad zagadnieniami liberalizmu i wyłonienia się nowego nurtu w filozofii zwanego komunitaryzmem. Owocem starcia komunitarian z liberałami było odrzucenie charakterystycznego dla dotychczasowych ujęć przeciwstawienia jednostka – społeczeństwo. Wchodząc na nowe tory rozważań uznano, iż nie ma sensu ujmować jednostki ludzkiej jako niezależnej od „[...] społecznych warunków stanowiących przestrzeń [jej] formułowania i realizacji”²⁶¹. Nowe wejrzenie, łagodzące tak zwany społeczny indywidualizm zakłada, iż indywidualna wolność człowieka w pewien sposób zależna jest od warunków społecznych, nie wynika zaś z przyrodzonego człowiekowi prawa. Przedmiotem tak odmienionego liberalizmu staje się zatem zagadnienie takiej organizacji społeczeństwa, która umożliwiłaby poszczególnym jednostkom realizację swych celów. Realizacja ta zależna jest więc od społecznych warunków²⁶².

Uspołecznienie indywidualizmu w rezultacie doprowadziło do miejsca, w którym teorie liberalne zrezygnować musiały z postulatów neutralności. W projektach liberalnych łądów społecznych rolą instytucji państwowych było, nie jak uprzednio, stanie na straży wolności i indywidualności jednostek w ramach społeczeństwa, lecz taka organizacja życia społecznego, która dbając o dobro poszczególnych jednostek ma również na względzie dobro całej społeczności. W imię realizacji tak postawionych celów, państwo ma prawo ingerować w życie jednostek i naruszać ich wolność, o ile ta narusza wolność innych ludzi. Liberalizm przyjął więc zadanie wyznaczenia przestrzeni indywidualnej, w której jednostka jak najpełniej realizując swe cele i rozwijając zdolności, nie narusza prawa drugiej jednostki do realizacji swych dążeń²⁶³.

Postulat ten łączy się z kolejną eksponowaną przez liberałów wartością – wolnością. Prymarne znaczenie owej wartości uwidacznia jej nadrzędną wagę względem innych wartości, takich jak sprawiedliwość czy równość. W przeniesieniu na grunt społeczny,

²⁶⁰ Ibidem, s. 126.

²⁶¹ Ibidem, s. 129.

²⁶² Ibidem, s. 129.

²⁶³ Ibidem, s. 129 – 130.

postulowana wolność łączy się z taką organizacją społeczeństwa liberalnego, aby jednostka dysponując maksymalną wolnością, nie naruszała takiego samego zakresu wolności innej jednostki. Wolność, po części analogicznie do zasady indywidualizmu, w doktrynach liberalizmu przeobrażała się od jej osiemnastowiecznej, negatywnej postaci, gdzie jednostki pochłonięte są realizacją swych egoistycznych celów – co sprowadza na nie zarzut leseferyzmu, do liberalno – demokratycznej formy, gdzie „moja wolność nie może dokonać się kosztem zniewolenia innych, musi być *fair* (*fairness* – ang. bezstronność, sprawiedliwość), musi uwzględniać sytuację współobywateli”²⁶⁴.

Podłożem liberalnych koncepcji jest założenie, iż świat społeczny składający się z jednostek ludzkich cechuje się racjonalnością. Racjonalność ta przejawia się w indywidualnych władzach krytycznych każdego człowieka. Zdolność do racjonalnego poznania świata, komunikacja międzyludzka, oraz władze krytyczne stanowią razem warunek rozwoju społecznego i technicznego. W dziedzinie polityki liberałowie wierzą, iż za sprawą racjonalności możliwym stanie się uporządkowanie świata społecznego – wyeliminowanie czynników irracjonalnych²⁶⁵.

Rozum ludzki, wolny od przesądów oraz autorytetów, w myśl koncepcji racjonalistów, jest w stanie zapanować nad otaczającą go rzeczywistością społeczną i polityczną. Chcąc doprecyzować sens nadziei, jakie racjoniści pokładają w zdolnościach ludzkiego rozumu, wprowadźmy rozróżnienie Michaela Oakeshott'a na wiedzę praktyczną zwaną koneserstwem, oraz wiedzę techniczną. Wiedza praktyczna dotyczy pewnych umiejętności wynikających z doświadczenia – ma jednak charakter pozaracjonalny. Przykład Oakeshott'a dotyczył kołodzieja wytwarzającego drewniane koła. Wiedzy tej, mimo swego zaawansowanego wieku, nie potrafił przekazać swemu synowi – wymykała się podręcznikowym regułom. Inaczej jest w przypadku wiedzy technicznej; tu znajomość reguł, zasad i przepisów pozwala na zastosowanie ich w praktyce, w sposób instruktażowo prawie jednoznacznie określony. Racjonalista, zdaniem Oakeshott'a nie jest w stanie ogarnąć koneserstwa – rodzaju pozaracjonalnej wiedzy, ponieważ jego działalność zasadza się na podejściu technicznym, inżynierskim²⁶⁶. Z konserwatywnej pozycji, Oakeshott racjonalistów określa jako nad wymiar sceptycznych, chłodnych myślicieli, którzy swe

²⁶⁴ Jan Paweł Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie – Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 69.

²⁶⁵ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno – polityczne*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz Wrocław 2006, s. 92 - 93.

²⁶⁶ Ibidem, s. 94 – 95.

racjonalne rozważania izolują od wpływów świata zewnętrznego²⁶⁷. Racjonalista jest typem człowieka, który odrzuca tradycję i autorytety i w myśl wiary w siłę ludzkiego rozumu jest w stanie ogarnąć otaczający go świat.

U podstaw kolejnej wartości liberalnej – równości, leży sformułowana już w starożytnej Grecji zasada egalitaryzmu epistemologicznego. Najdobitniej postawę tę wyraził przedstawiciel Wielkiego Pokolenia – Perykles, który w mowie pogrzebowej uwiecznionej przez Tukidydesa, przedstawił zasady, które konstytuują demokrację oraz liberalizm. „<Nasza administracja działa na korzyść wielu, a nie na korzyść nielicznych: dlatego nazywa się demokracją. Prawo zapewnia równą sprawiedliwość dla wszystkich w ich sprawach prywatnych, ale nie ignoruje postulatów doskonałości [...]. Wolność, jaką się cieszymy, rozciąga się na nasze codzienne życie; nie jesteśmy podejrzliwi jeden w stosunku do drugiego i nie ganimy sąsiada jeśli woli iść swoją drogą... Ale ta wolność nie prowadzi nas do bezprawia. Nauczono nas poszanowania dla władz i prawa i niezapominania o obowiązku obrony pokrzywdzonych>”²⁶⁸.

Egalitaryzm epistemologiczny zakłada, iż każdy członek społeczności jest w stanie uzyskać wiedzę na temat otaczającego go świata społecznego jak i wiedzę tę wykorzystać przy realizacji swych własnych celów. Podejście to zakłada, iż każda jednostka ma możliwości poznawcze i odpowiednio do swych zdolności, może je wykorzystywać z poszanowaniem takich samych praw drugiej jednostki. Ważnym elementem egalitaryzmu epistemologicznego jest odrzucenie wiedzy autorytatywnej. Każdy ma prawo mieć swoje zdanie, nawet w przypadku, gdy druga osoba uznaje je za mylne. Każdy ma prawo być wysłuchanym i nie można dopuścić do sytuacji, w której jedna osoba narzuca reszcie jedyny, poprawny sposób myślenia. Teoria ta zakłada więc świadomość ludzkiej omyłności. To publiczne dyskusje, debaty i wymiana zdań ma na celu zbliżanie się do prawdy. Jedna osoba nie jest zdolna osiągnąć wiedzy w takim stanie, do jakiego mogą prowadzić starania wielu ludzi.

Prawdziwym egalitarystą był wspomniany wyżej Sokrates, który mając świadomość ograniczoności swego rozumu, poprzez rozmowę dążył do prawdy²⁶⁹. Równość przysługująca członkom społeczności, jako liberalna wartość wynikająca ze stanowiska egalitaryzmu epistemologicznego oraz moralnego, świadoma jest różnic pomiędzy poszczególnymi ludźmi. Zdaje sobie sprawę z faktu, iż ludzie mają różne talenty i predyspozycje. Równość w takiej

²⁶⁷ Ibidem, s. 97.

²⁶⁸ Karl R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, op. cit., t. I, s. 236-237.

²⁶⁹ Adam Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota?*, op. cit., s. 81-85.

perspektywie rozumiana jest jako równość możliwości, które członkowie społeczności mogą wykorzystać, nie zaś jako równość pod każdym względem. Odpowiednio do wykorzystanych talentów, jednostki zyskują uznanie w społeczeństwie²⁷⁰.

Pluralizm – kolejna broniona przez liberałów wartość, jest wyrazem aprobaty co do różnorodności w ramach życia społecznego. W swoistej optyce liberalnej nie ma sensu zacierać różnic pomiędzy poszczególnymi ludźmi – byłoby to sprzeczne z innymi wartościami liberalnymi. W konsekwencji liberalizm, jako system aprobujący różnorodności w ramach życia społecznego, zamiast dążyć ku zacieraniu różnic, skupia się na eliminowaniu tego, co w życiu społecznym jest złe. Nie idealizuje jednostki ludzkiej, lecz dostrzegając bieżące trudności związane z uczestnictwem w życiu społecznym, stara się je wykluczyć. Wartość liberalnego pluralizmu implikuje zasadę tolerancji, jako akceptacji inności. Ten aspekt liberalizmu, jak pisze Adam Chmielewski, wiąże się z postulatem, aby każdy człowiek niezależnie od poglądów, sposobu myślenia czy wyznania był traktowany w taki sam sposób, jak reszta społeczności. Instytucje w ramach systemów liberalnych powinny zachować neutralną perspektywę względem wszelkich inności²⁷¹. „Spośród wszelkich liberalnych zasad, wartości moralnych i cech jednostkowych, tolerancja ujmuje najlepiej istotę mechanizmu społecznego, którego budowa jest celem liberalizmu”²⁷².

Przedstawione wartości, określające główne kierunki wielowiekowej dyskusji nad zagadnieniami liberalizmu, były przyczyną wielu rozbieżności w poszczególnych ujęciach. Różni filozofowie, akcentując wybrane wartości, nadawali liberalizmowi swoje postacie. Napięcia występujące pomiędzy poszczególnymi postulatami, jak to jest w przypadku wolności oraz równości, sprawiały, iż rozbieżności te w ramach stanowisk liberalizmu były bardzo znaczne.

Liberalizm Karla R. Poppera stanowił próbę odbudowania tej doktryny po okresie upadku wiary w człowieka, jakim była II Wojna Światowa. „Ożywcza świeżość jego idei i jego niezłomna wiara w wartości liberalne zaszczerpiła wielką dozę optymizmu w okresie, gdy Europa i świat z trudem stawały na nogi do odbudowy po zniszczeniach wojennych”²⁷³. Koncepcja liberalnego społeczeństwa otwartego zdecydowanie przeciwstawiała się takim układom społecznym, które w myśl intelektualnej arogancji, o którą Popper oskarżał Platona, znajdują receptę na prawdę. Po zwycięstwie nad faszyzmem oraz w obliczu rozwijającego się komunizmu, liberalizm zorientowany był nie na promowanie charakterystycznych dla siebie

²⁷⁰ Ibidem, s. 117.

²⁷¹ Ibidem, s. 119-120.

²⁷² Ibidem, s. 120.

²⁷³ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, op. cit., s. 68.

wartości, lecz na potępienie systemów totalitarnych, oraz próbę konstrukcji takich łaďów społecznych, które poprzez swoje mechanizmy, nie dopuściłyby do praktyk utopijnych²⁷⁴. Zgodnie z popperowskim podejściem do zagadnienia utopizmu, praktyki te, w większości przypadków niezwykle niebezpieczne, polegają na przeświadczeniu, iż poznało się zasadę, na podstawie której można zaprojektować państwo idealne. Znając cel, przed podjęciem jakichkolwiek działań, należy zaplanować każdy z ruchów, który do owego celu ma prowadzić²⁷⁵. Problem, który krzyżuje plany utopistów i w konsekwencji prowadzi do stosowania przemocy, polega na niemożliwości ogarnięcia całego ogromu różnorodności w procesie planowej realizacji ideału. Liberalizm w wersji popperowskiej oraz jego zastosowanie w projekcie społeczeństwa otwartego, stanowi odpowiedź na jego antyutopijne poglądy.

Popper, mimo niezwykle dużej popularności swej filozofii w okresie powojennym, nie ustrzegł się jednak krytyki, nie tylko ze strony zwolenników opcji antyliberalnych, lecz również ze strony samych liberałów. Co jakiś czas pojawiały się głosy zarzucające autorowi *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów*, brak wierności wyznawanemu przez niego krytycznemu racjonalizmowi. W obliczu cytowanego już powiedzenia Poppera, iż najbardziej krytycznym należy być wobec tych teorii, które kochamy najbardziej²⁷⁶, krytyczny racjonalista nie może kierować się względem teorii sympatią. To właśnie krytyczny stosunek do podejmowanego tematu stanowi trzon postawy krytycznego racjonalisty. Popper podejście takie zawdzięczał Albertowi Einsteinowi. Jak wspomina: „Czułem, że na tym polega postawa prawdziwie naukowa. Była ona skrajnie odmienna od postawy dogmatycznej, której zwolennicy nieustannie głosili, iż znaleźli <weryfikację> dla swych ulubionych teorii”²⁷⁷.

Pytanie, jakie należy sobie zadać przy podejmowaniu problematyki społeczeństwa otwartego Poppera, dotyczy kwestii, czy sformułowany przez niego liberalizm, na którym zasadza się projekt społeczeństwa otwartego, nie jest przyjęty bezkrytycznie – wręcz apologetycznie. Fakt idealizowania liberalizmu, jako doktryny leżącej u podstaw projektu ładu społecznego, naruszałby zasady krytycznego racjonalizmu.

Funkcjonuje uzasadnione podejrzenie, iż awersja do wszelkich koncepcji, myśli, programów, które w rezultacie, w oczach Poppera, doprowadzić mogłyby do totalitaryzmów, których osobiście doświadczył, sprawiła, że nie dostrzegał słabości teorii liberalizmu.

²⁷⁴ Zbigniew Rau, *Liberalizm*, op. cit., s. 115.

²⁷⁵ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy, domysły i refutacje*, op. cit., s. 595-596.

²⁷⁶ W oryginale powiedzenie powtarzane przez Karla R. Poppera brzmiało następująco: *We must be most critical of the theories that we love most*. Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski*, op. cit., s. 42.

²⁷⁷ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 53.

Szczególnie zaś słabości związanych z konsekwentnym zastosowaniem wartości liberalnych w społeczeństwie otwartym²⁷⁸, o czym wspomina Leszek Kołakowski w zbiorze esejów *Czy diabeł może być zbawiony*. Jak pisze profesor Adam Chmielewski: „Jako nieustępliwy rzecznik liberalizmu [Popper] pozostawał ślepy na wady tego systemu [...]”²⁷⁹. Dodatkową trudnością w ocenie dorobku Poppera jest przywołany przez profesora Chmielewskiego niezwykle ostry sposób wyrażania swoich myśli przez autora *Nędzy historycyzmu*. Styl, w jakim napisane jest *Spółeczeństwo otwarte...* pełne jest złośliwości pod adresem filozofów, których teorie nie przypadły Popperowi do gustu²⁸⁰. Z drugiej strony, opis ładu liberalnego, choć dostrzega tam pewne słabości, pomija konsekwencje związane z ideą wolnego rynku, czy atomizacją społeczeństwa. Pod znakiem zapytania stoi również jedna z popperowskich tez, iż „[...] od czasów wojny burskiej żaden rząd demokratyczny wolnego świata nie był w stanie wszcząć wojny agresywnej. Żaden nie mógł podjąć takiej decyzji, ponieważ nie miałby w tej sprawie poparcia całego społeczeństwa. Wojna zaczepna stała się niemal moralnie niemożliwa”²⁸¹.

W myśl postulowanego optymizmu, Popper uznawał warunki społeczne, jakie panowały we Wspólnocie Atlantyckiej, za najlepsze, jakie kiedykolwiek istniały. Przytacza również czynniki, które podważały sens konstytuowania ładu społecznego na podstawie autorytetów. Pierwszym czynnikiem jest szacunek względem idei obiektywnej prawdy, który tym samym przeciwstawia się wszelkim relatywizmom. Drugi dotyczy tolerancji i poszanowania wolności przekonań – tu Popper nawiązuje do doświadczenia, jakie wolne państwa wyniosły z wojen religijnych. Trzeci czynnik, przesądzający o zwycięstwie idei liberalnych nad autorytarnymi, dotyczy gotowości człowieka do przyjęcia krytycznej argumentacji – a wszystko to w służbie zbliżania się do prawdy²⁸². Popper podejmując problemy z dziedziny filozofii społecznej, odniósł się do poszczególnych wartości liberalnych, zajmując charakterystyczne dla siebie stanowisko. Indywidualizm jest dla Poppera wartością niezwykle ważną. To właśnie emancypacja jednostki, w połączeniu z altruizmem nadaje rys charakterystyczny zachodnich cywilizacji. Popperowski indywidualizm, rozumiany jest jako przeciwieństwo kolektywizmu, nie zaś jak często się uważa, altruizmu. Błąd ten, według Poppera, popełnił również Platon, który tak wytycza linię obrony stanowiska kolektywistycznego, że jedyną jego alternatywą jest właśnie egoizm.

²⁷⁸ Problematyka urządzeń społeczeństwa otwartego i trudności z tym związane są przedmiotem III rozdziału pracy.

²⁷⁹ Adam Chmielewski, *Walc wiedeński, walc europejski*, op. cit., s. 41.

²⁸⁰ Ibidem, s. 42.

²⁸¹ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy*, op. cit., s. 616.

²⁸² Ibidem, s. 622-623.

Tymczasem Popper stara się dowieść, iż możliwe jest połączenie kolektywizmu z egoizmem, jak i indywidualizmu z altruizmem, zaś rozważania te posłużyć miały Platonowi do obrony społeczeństwa trybalnego, co też poruszone zostanie w III rozdziale pracy²⁸³. Emancypacja jednostki, który to proces rozpoczął się jeszcze w starożytności, w poszczególnych okresach historycznych nabierał na sile, choć jak uważa Popper, mimo wszystko znajduje się w swej początkowej fazie. Punktem docelowym procesu wyłaniania się jednostki ma być, według Poppera, społeczeństwo otwarte. To właśnie prawo do osobistych, odpowiedzialnych decyzji, wyznacza ramy popperowskiego społeczeństwa otwartego²⁸⁴. Przecistawiając indywidualizm kolektywizmowi, Popper próbował uwolnić jednostkę od determinant społecznych i obyczajowych. One nieodparcie kojarzyły się mu z torowaniem drogi różnego rodzaju totalitaryzmem.

Wizja społeczeństwa abstrakcyjnego, którą przytacza w celu zobrazowania skrajnie rozwiniętego indywidualizmu, prowadzi według niego do bardziej autentycznych więzi międzyludzkich. Przejaskrawiony obraz społeczeństwa, w którym poszczególne jednostki żyją we względnej izolacji polegającej na braku przynależności wspólnotowej, prowadzić ma do nawiązywania więzi duchowej pomiędzy członkami takiej społeczności. Więzy te wynikałyby z wewnętrznej potrzeby jednostki, nie byłyby zaś narzucone. Brak determinant społecznych wynikających przykładowo z miejsca urodzenia, wolność podejmowania odpowiedzialnych decyzji – ograniczonych podobną przestrzenią wolności innych członków społeczności, to te spośród skutków konsekwentnego stosowania zasad indywidualizmu, które w zamierzeniach Poppera przeciwstawiały się wszelkim tendencjom holistycznym, a więc i utopijnym²⁸⁵.

Zadania nauk społecznych, w rozumieniu Poppera, wytyczone są na kanwie odpowiedniej teorii społeczeństwa, gdzie badania zjawisk społecznych odwołują się do jednostki i skutków jej działań. Dotyczy to również badań różnych typów zbiorowości. Takie postrzeganie nauk społecznych przeciwstawia podejściu, które w badaniach społeczeństwa posługuje się tak zwanymi całościami społecznymi, co też Popper nazywa naiwnym kolektywizmem. Całości takie jak naród czy klasa, stanowią dla badacza obiekt analogiczny do tego, którym zajmuje się biologia. Popper odrzuca zasadność badania całości społecznych, gdyż u podłoża tak rozumianych obiektów idealnych leżą pewne założenia teoretyczne, od których są one zależne. Podważenie istnienia całości społecznych jako przedmiotu badań

²⁸³ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, op. cit., t. I, s. 128-129.

²⁸⁴ Ibidem, s. 220-221.

²⁸⁵ Ibidem, s. 121-124.

nauk społecznych podważa sens historycystycznych prorocstw i w wielu przypadkach staje się przyczyną przejścia badacza na stronę irracjonalizmu.²⁸⁶ Nie rozróżniając prorocstw, do których nauki społeczne zdolne nie są, od skromniejszych przewidywań, badacze tacy podważają sens racjonalnego podejścia²⁸⁷. Popper kwestionując wartość historycystycznych nauk społecznych nie rezygnuje z wiary w racjonalną jedność ludzkości, lecz uznając za przedmiot badań indywidualne jednostki ludzkie, zajmuje stanowisko krytycznego racjonalizmu. Przyjmując taki punkt widzenia, nauki społeczne „nie pozwalają na formułowanie historycznych prorocstw, ale mówią, co się da, a czego nie można osiągnąć w sferze polityki”²⁸⁸. Swoiste to podejście, które „[...] w czasach totalitarnych było jego największym tytułem do chwały, w czasach zwycięskiego indywidualizmu okazało się jego największą słabością”²⁸⁹. Uwalniając jednostkę z wszelkich zależności od autorytetów, przynależności wspólnotowej, co znalazło także potwierdzenie w jego kosmopolitycznym podejściu do kwestii żydowskiej²⁹⁰, ściągnął na swą indywidualistyczną teorię zarzuty aspołeczności. Podejście jego można jednak tłumaczyć faktem, iż trauma II Wojny Światowej, jego doświadczenia z dwoma największymi systemami totalitarnymi, wyzwoliły w Popperze poczucie obowiązku obrony i odbudowy wartości liberalnych, w wersji, która zabezpieczała tak ustalony ład społeczny przed znanymi mu już zagrożeniami. Wszelkie ustępstwa względem podejścia całościowego byłyby ustępswami względem tego, z czym walczył. Od czasów wydania *Spółczeństwa otwartego i jego wrogów* doktryny liberalizmu uległy zdecydowanej modyfikacji, szczególnie zaś po wspomnianej *Teorii Sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Rezygnacja z charakterystycznego dla liberalizmu przeciwstawienia jednostki społeczeństwu i wzmożona polemika z nowym intelektualnym obozem komunitarian, doprowadziła do ustępsw względem determinant społecznych. Częściowe zaaprobowanie przez liberałów arystotelesowskiego oraz heglowskiego sposobu myślenia, w ujęciu Poppera byłoby sprzeniewierzeniem się wartościom liberalnym²⁹¹.

²⁸⁶ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, op. cit., s. 568-569.

²⁸⁷ Ibidem, s. 567.

²⁸⁸ Ibidem, cit., s. 571.

²⁸⁹ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, op. cit., cit., s. 85.

²⁹⁰ W rozdziale *Nadchodząca wojna. Kwestia żydowska* Popper opisuje sytuację żydów w okresie przed II Wojną Światową. Z tekstu tego można wywnioskować, iż rozwiązaniem problemów antysemityzmu byłaby asymilacja narodu żydowskiego ze społecznością, z którą zamieszkują. Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 144-147.

²⁹¹ Adam Chmielewski, *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 129.

ROZDZIAŁ III

Spółeczeństwo otwarte Poppera jako niejawný przejaw utopizmu

1. Model Spółeczeństwa otwartego - wátki retrospektywne i prospektywne

„Jeżeli śnimy o powrocie do dzieciństwa, jeżeli chcemy zdać się wyłącznie na innych i w tym znajdować szczęście, jeżeli wzdrygamy się przed niesieniem naszego krzyża, krzyża ludzkości, rozumu, odpowiedzialności, jeżeli brak nam odwagi i cofamy się przed presją, to musimy być świadomi jedynej drogi, jaka się przed nami otwiera: możemy wrócić do stanu zezwierzęcenia. Jeżeli jednak chcemy pozostać ludźmi, to jedyną naszą drogą jest ta, która prowadzi do społeczeństwa otwartego”²⁹². Droga jest jednak daleka. Zgodnie z popperowską diagnozą w czasach współczesnych dochodzą do głosu siły uwsteczniające postęp ludzkiej cywilizacji. Siły te mają swe źródła w idei społeczeństwa zamkniętego. To właśnie społeczeństwo zamknięte jest punktem zerowym rozwoju ludzkiej cywilizacji. W chwili pojawienia się racjonalizmu i krytycznej refleksji nad naturą norm społecznych zaczyna się długa droga rozwoju ludzkości. Dopełnieniem procesu emancypacji jednostki ludzkiej stać się ma ogólne przyjęcie metod regulujących życie społeczne, które wpisują się w model popperowskiego społeczeństwa otwartego. Postęp, o którym mówi Popper w *Spółeczeństwie otwartym* staje się niejako osią wywodów, które chwilami przybierają charakter niemalże wywodów historyozoficznych²⁹³. „Postęp jest właśnie cechą cywilizacji zachodniej. Powodował on, iż społeczeństwo stawało się coraz bardziej humanitarne, stosunki międzyludzkie przenikał duch wolności i równości, przede wszystkim zaś racjonalności, kształtującej się zarówno wraz z rozwojem naukowego spojrzenia na świat, jak i wraz ze

²⁹² Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 255.

²⁹³ Popper zastrzega, iż przedstawiając rys historyczny rozwoju społeczeństwa otwartego nie rości sobie prawa do statusu naukowego swojej interpretacji historii. Jednocześnie zauważa, że główną zaletą tego rodzaju rozważań jest płodność myśli jak i nowa interpretacja materiału historycznego.

wzrostem poczucia uczciwości i odpowiedzialności”²⁹⁴. Czasy współczesne Popper określa jako początkowe stadium przechodzenia od społeczeństwa zamkniętego do otwartego²⁹⁵.

Autor *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* zdawał sobie sprawę, iż nie sposób używać terminu „społeczeństwo otwarte” bez pewnej idealizacji. Żadne ze znanych obecnie społeczeństw nie jest w pełni otwarte, tak jak i żadne ze społeczeństw nie jest również zamknięte²⁹⁶. Wynika to z faktu, iż nawet w najbardziej współcześnie rozwiniętych społeczeństwach, które zgodnie z historyczną interpretacją Poppera, uznać możemy za zdążające do otwartości, o ile jeszcze takie są, występują pewne tendencje pozaracjonalne, oparte na przesądach i społecznych przyzwyczajeniach.

Rozwój wspomnianych wartości hamowany bywa przez siły uwsteczniające – te, które szczęście społeczności interpretują w kategoriach poczucia przynależności do wspólnoty o charakterze trybalnym, wyzbycia się odpowiedzialności za swą pozycję społeczną, która z zasady określona jest z chwilą urodzenia. Przyjęcie takiej optyki, aksjologicznie dookreślonej, łączy się w przypadku Karla Raymunda Poppera ze wspomnianymi w II rozdziale pracy uwarunkowaniami biograficznymi²⁹⁷.

Dzieło wydane zostało w roku 1945. Sam autor uznał je za swój wkład w II Wojnę Światową. Oczywiście jest, iż sytuacja polityczno – społeczna lat czterdziestych diametralnie różniła się od pamiętnych czasów po upadku muru berlińskiego. Z kolei atmosfera lat pięćdziesiątych charakteryzująca się entuzjastycznym podejściem społeczeństwa do kwestii liberalizmu, niewiele miała wspólnego z tym, co obserwujemy obecnie. Przy tej okazji należy zwrócić uwagę na fakt, iż Popper podejmując zagadnienia konstrukcji liberalnego ładu społecznego w pierwszej połowie lat czterdziestych, a więc w czasie triumfu totalitaryzmów, problemy te postrzegał z całkiem innej perspektywy. Z punktu widzenia żydowskiego liberała ówczesny świat jawić się mógł wręcz w optyce białe – czarnej. Z jednej strony nazistowskie Niemcy z całą machiną zagłady oraz Związek Radziecki z komunistycznymi ideami, z drugiej zaś walczący o wolność myśli i wartości liberalne alianci.

Biegunowe przeciwstawienie tych dwóch światów – tego, dążącego do pokoju i wolności, oraz tego, którego celem było objęcie hegemoni i głoszenie własnych, niepodważalnych prawd, marginalizowało raczej teoretyczne rozważania nad subtelnymi

²⁹⁴ Ryszard Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, tom II, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2002, s. 114.

²⁹⁵ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 224.

²⁹⁶ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 72-73.

²⁹⁷ Doświadczenia II Wojny Światowej, konieczność emigracji, także krótka fascynacja marksizmem sprawiły, iż Popper dał się poznać jako zagorzały przeciwnik wszelkich determinant społecznych podważających pełną autonomię jednostki ludzkiej. Stąd też za czynniki hamujące emancypację jednostki ludzkiej Popper uznał wszelkie odnośniki do wspólnoty.

problemami wchodzącymi w zakres filozofii społecznej. Ważniejsze było danie wyrazu swym wartościom, określenie się po którejś ze stron i teoretyczna walka z panującą ideologią. To właśnie po części historyczny kontekst powstania dzieła Poppera sprawił, iż krytycy w modelu społeczeństwa otwartego dostrzegają wiele słabych punktów. W okresie bezpośredniego zagrożenia wolności człowieka rozważania dotyczące granic otwartości społeczeństwa, czy pytania o naturę racjonalności dyskursu wydawać się mogły nie tak oczywiste, jak w okresie względnej wolności. Kategorie otwartości i zamkniętości społeczeństwa, co analogicznie odpowiadało liberalnej demokracji krajów zachodnich oraz totalitaryzmom, Ryszard Legutko rozpatruje już z innej perspektywy. "Gdy zmieniła się sytuacja i realny totalitaryzm stracił wiele ze swej definicyjnej klarowności, dychotomia Poppera w swej pierwotnej formie nie była już tak oczywista"²⁹⁸. W momencie, gdy świat zatracił biegunowy układ sił politycznych, pojawiły się wewnętrzne problemy w ramach samego liberalizmu, które z perspektywy lat czterdziestych nie mogły być widoczne. Problem granic otwartości, kryterium ekskluzywności, stało się dla krytyków Poppera punktem zaczepienia.

Krytycy koncepcji nie pominęli również kwestii ogólności postulatów składających się na model popperowskiego ładu społecznego. Charakterystyka społeczeństwa otwartego, jaką zarysowuje nam Karl Raymund Popper na stronach *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* ogranicza się do cech formalnych i proceduralnych. Autor dzieła nie wskazuje żadnych cech materialnych, które byłyby niejako bezpośrednią wskazówką konkretnego rozwiązania na drodze rozwoju cywilizacji. Przedstawia nam tylko szkielet społeczeństwa otwartego, ramy jego funkcjonowania. Jak zauważa Ryszard Legutko nie ma „[...] w charakterystyce społeczeństwa otwartego niczego takiego, co wskazywałoby na własności materialne, czy na jakiegokolwiek pozytywne i relatywnie trwałe cechy tradycji europejskiej”²⁹⁹. Popper postulując podejście krytyczne, czy dobrowolność, jako zasadę stosunków międzyludzkich, nie miał na myśli konkretnych rozwiązań, lecz pewien mechanizm funkcjonowania społeczeństwa o charakterze liberalnym. Krytyczny racjonalizm stanowić ma metodę, za pomocą której rozwiązywane będą problemy w zależności od potrzeb chwili. Każda wskazówka z konieczności uwikłana jest w kontekst historyczny i przez to dotyczyć może tylko konkretnego problemu. Cechy formalne i proceduralne społeczeństwa otwartego rozwijają się zgodnie z postępem kultury europejskiej. „[...] ze względu na

²⁹⁸ Ryszard Legutko, *Podzwonne dla błazna*, Ośrodek Myśli Politycznej Wyższa Szkoła Europejska im. Ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 240.

²⁹⁹ Ibidem, s. 238.

niedoskonałość naszego poznania nie da się stworzyć trwałych i obowiązujących po wsze czasy stosunków społecznych. Stosunki te muszą odzwierciedlać wolę ludzi, którzy w nich uczestniczą oraz podlegać modyfikacjom i usprawnieniom. Dlatego Popper odmówił ścisłego zdefiniowania społeczeństwa otwartego³⁰⁰.

Zagadnienie to łączy się bezpośrednio ze specyfiką samego postępu w ramach społeczeństwa otwartego – mechanizmami wyłaniania i kontroli rządu, jego instytucjonalnym charakterem. „To metody, instytucje i mechanizmy, które stale należy usprawniać i dostosowywać do rozwoju danego społeczeństwa. Nie ma i nie może być też jakichś doskonałych modeli tych metod, instytucji i mechanizmów dla wszystkich czasów czy społeczeństw³⁰¹. Tylko inżynierowie utopijni mogli zdobyć się na taką dawkę, mówiąc słowami Poppera, intelektualnej arogancji, aby próbować ustanowić taki porządek, który regulowałby w sposób doskonały wszystkie potencjalne problemy natury społecznej. Aby jednak mechanizmy te mogły funkcjonować, koniecznym elementem było wprowadzenie do życia społecznego racjonalizmu.

Pierwsze zaś symptomy rozwoju racjonalności miały miejsce, zdaniem Poppera, w Grecji V wieku przed naszą erą. Okres poprzedzający to niezwykle wydarzenie jest przez niego określany jako czasy trybalizmu. Ówczesne ludy żyły w różnorodnych społecznościach plemiennych, które charakteryzowało specyficzne podejście do kwestii obyczajów. Podejście to miało charakter irracjonalny. Plemiona te nie odróżniały natury norm życia społecznego od prawidłowości występujących w przyrodzie. W obu przypadkach prawa te odnoszono do mocy ponadnaturalnych. Statyczność obyczajów społeczeństw trybalnych dodatkowo umacniana była przez niezmiennie tabu. Człowiek znał swoje miejsce i wiedział jak reagować na daną sytuację. Sfera tabu niwelowała z życia człowieka kategorie odpowiedzialności osobistej. W czasach trybalnych przestrzeganie norm obwarowane było odpowiedzialnością zbiorową odnoszącą się do irracjonalnych obaw o przyszłe losy społeczności. „Tego typu życie stwarza bardzo mało problemów i żadnych autentycznych problemów moralnych. Droga postępowania jest raz na zawsze wytyczona, choć trzymanie się jej może być czasem najeżone trudnościami. Wyznaczają ją tabu oraz magiczne, nie podlegające krytyce instytucje plemienne³⁰². Życie w społeczności trybalnej nie było pozbawione różnorodnych postaw, w tym heroicznych, lecz wszelkie sposoby zachowania odnoszone były do sfery tabu i regulowane zgodnie z ogólnie przyjętymi obyczajami. Przybliżając charakter społeczeństwa

³⁰⁰ George Soros, *Zadania dla Europy*, „Tygodnik Idei Europa”. 2007, nr 13 (156), s. 7.

³⁰¹ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 99.

³⁰² Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 219 -220.

zamkniętego, Popper porównuje je do organizmu żywego, w którym każdy organ ma swą własną funkcję i ściśle określone miejsce. Przenosząc to na kategorie życia społecznego, w społeczeństwie zamkniętym nie występuje zjawisko awansu społecznego, bądź jakichkolwiek zmian mających doprowadzić do poprawy sytuacji społecznej. Sytuacja ta jest statyczna i znajduje zabezpieczenie w niepodważalnej sferze tabu.

Właśnie biologiczny charakter społeczeństwa zamkniętego sprawił, iż rewolucyjne dla całej ludzkości przejście od wspólnoty trybalnej, w ramach której stosunki międzyludzkie opierają się na bezpośredniej więzi dotykowej czy wzrokowej, do społeczeństwa opartego na krytycznej refleksji, było niezwykle trudne. Popper pisze o biologicznej strukturze człowieka, która znajduje swe spełnienie w przynależności wspólnotowej i bezpośredniej relacji z drugim człowiekiem. Przejście ze społeczeństwa zamkniętego w stronę społeczeństwa, gdzie relacje międzyludzkie przybierają często charakter abstrakcyjny – pozbawione są naturalnej więzi międzyludzkiej, łączy się z niezadowoleniem członków społeczności z takiego stanu rzeczy. Mimo to, w czasach współczesnych „ludzie stale tworzą konkretne grupy i nawiązują konkretne stosunki wszelkiego rodzaju, starając się w miarę możliwości zaspokoić najpełniej swe emocjonalne potrzeby społeczne. Ale olbrzymia większość grup współczesnego społeczeństwa otwartego (wyjawszy nieliczne szczęśliwe grupy rodzin) to mizerne surogaty, ponieważ nie uczestniczą one w życiu ogółu”³⁰³.

Po części stan ten tłumaczy zjawisko interpasywności, szczególnie często obserwowane w ustrojach liberalno – demokratycznych. Przestrzeń publiczna, będąca miejscem, w którym członek społeczności ma prawo do wyrażenia swej opinii, uwierzytelnienia swej odpowiedzialności za swój los, ze względu na swój obecny charakter, który w dużej części kształtowany jest przez media, prowadzi do zjawiska zwanego agorafobią. Agora, będąca symbolem demokracji bezpośredniej, miejscem, w którym obywatele debatowali nad sprawami publicznymi, staje się klasycznym odpowiednikiem interaktywności. Jej przeciwieństwem jest interpasywność, która coraz częściej postrzegana jest jako cecha charakterystyczna współczesnego życia społecznego i politycznego. Zwraca na to uwagę Adam Chmielewski stwierdzając: „Mówiąc ogólnie, interpasywność jest dobrowolną rezygnacją z wkraczania do przestrzeni publicznej, która została otwarta dzięki realizacji politycznego i technologicznego potencjału nowoczesnych społeczeństw o kulturze liberalno – demokratycznej”.³⁰⁴ Źródła zamkniętości człowieka, mimo czynników umożliwiających podjęcie inicjatywy w przestrzeni publicznej, doszukiwać się można

³⁰³ Ibidem, s. 223.

³⁰⁴ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno – polityczne*, op. cit. s. 34.

zdaniem Chmielewskiego, w naturze współczesnych środków masowego przekazu. Z jednej strony realizują one niezwykle pożyteczną rolę narzędzia kontroli społecznej, z drugiej zaś stają się czynnikiem warunkującym opisane zjawisko agorafobii. Media stosując odpowiednie techniki przekazu informacji, zacierają różnice pomiędzy informacją, która dla członka społeczności stać się ma podstawą do samodzielnej interpretacji zaistniałej sytuacji, a informacją niejako już narzucającą dane stanowisko. Procesowi temu towarzyszy swoista preparacja rzeczywistości przez media, co w konsekwencji nasila psychologiczne zjawisko onieśmienia potencjalnego uczestnika debaty w przestrzeni publicznej. Kreacja rzeczywistości przez media, łączy się z przeciętnym przekonaniem interpasynywnych członków społeczności, co do wypełnienia przestrzeni medialnej przez osoby, które posiadają specjalne umiejętności. W odniesieniu do medialnie spreparowanej rzeczywistości, członek społeczności czuje się pozbawionym odpowiednich kwalifikacji do zabierania głosu w ramach publicznej dyskusji. W konsekwencji dobiera sobie reprezentanta w przestrzeni medialnej, który posiadając odpowiednie umiejętności reprezentować będzie jego interesy. Zjawisko agorafobii tłumaczy dzisiejszą absencję społeczności w debacie publicznej, poczynając od frekwencji wyborczej a skończywszy na braku zainteresowania podstawowymi tematami decydującymi o naszym życiu społecznym³⁰⁵.

Rozbicie pierwotnej więzi międzyludzkiej, co zapoczątkowane było w momencie narodzin krytycznej refleksji a całkowite spełnienie znajduje w projekcie społeczeństwa otwartego, łączy się z priorytetowymi według Poppera wartościami – wolnością oraz indywidualizmem. To właśnie na tym fundamencie wspiera się cały projekt Poppera. Indywidualizm w tym ujęciu, co Popper podkreśla w *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach*, nie stanowi przeciwieństwa altruizmu, jak to próbował wykazać Platon. Utożsamienie indywidualizmu z egoizmem za sprawą Platona na długi czas opóźniły proces emancypacji jednostki. Indywidualizm należy, zdaniem Poppera, rozumieć jako przeciwieństwo kolektywizmu, gdyż nie wyklucza on postaw altruistycznych. Co więcej, to właśnie na altruistycznie ukierunkowanym indywidualizmie wspiera się cała kultura zachodnia poczynając od przykazania „kochaj bliźniego swego, jak siebie samego” a skończywszy na kantowskim imperatywie, że człowieka traktować należy zawsze jako cel, nie zaś jako środek do celu tylko.

Tym niemniej droga rozważań, jaką obrał Popper zmierza w stronę uwolnienia człowieka od społecznych determinant – relacje międzyludzkie ulegają rozluźnieniu

³⁰⁵ Ibidem, s. 31-38.

przyjmując charakter abstrakcyjny. Doniosły zdaniem Poppera moment narodzin idei indywidualizmu autor *Nędzy historycyzmu* uznaje za twierdzą nową humanistycznej wiary³⁰⁶. Człowiek pozbawiony ugruntowania we wspólnocie, co też stanowi centralny punkt projektu społeczeństwa otwartego, przejmuje na siebie, nie tylko pełną odpowiedzialność za swe losy, lecz również niezwykle obciążenie bycia autonomiczną jednostką ludzką. Rozważania dotyczące tej kwestii poruszone zostaną w następnym podrozdziale.

Szczególnie istotne z punktu widzenia analizy postulatów społeczeństwa otwartego pod kątem ich utopijności będzie przyjrzenie się popperowskiej idei indywidualizmu z perspektywy filozofii współczesnej – szczególnie zaś osiągnięć nurtu komunitarystycznego. Pytanie to dotyczy możliwości konstytuowania się jednostki ludzkiej poza społecznością, a więc jej autonomiczności. Abstrakcyjny charakter stosunków międzyludzkich, który Popper przywołuje dla zobrazowania przeciwieństwa trybalizmu, charakteryzuje społeczeństwo, które nie tylko przekroczyło już granicę krytycznej refleksji, lecz również wyzbyło się determinant społecznych o charakterze organicznym. Choć, jak zaznacza, w rzeczywistości stosunki społeczne nigdy do końca nie mogą opierać się na zasadzie odpersonalizowania, to jednak odpowiedni poziom ich abstrakcyjności gwarantuje bardziej autentyczne więzi międzyludzkie. Pozytywnym aspektem tego rodzaju relacji jest niewątpliwie odrzucenie determinant takich jak kolor skóry, czy miejsce urodzenia. Ten rodzaj indywidualizmu opiera się na autentycznych więziach duchowych³⁰⁷.

Popper przywołując abstrakcyjny charakter stosunków międzyludzkich przeciwstawia go więzi charakterystycznej dla społeczności trybalnej, gdzie wszelkie relacje pomiędzy członkami społeczeństwa zamkniętego opierają się na ściśle określonych zasadach takich jak pozycja społeczna, płeć, czy miejsce urodzenia. Członek społeczności trybalnej już z samej natury zdeterminowany jest do przypisanej mu roli społecznej. Nie ma on prawa do podejmowania decyzji dotyczących jego własnej drogi życiowej. Jakikolwiek bunt wobec przyjętych zasad byłby buntem przeciwko prawom mającym swe uprawnienie w siłach nadprzyrodzonych. One zaś nie podlegają żadnym formom kontroli – są wieczne i niepodważalne. Dotyczy to zarówno praw naturalnych jak i tych, które regulują życie społeczne. „Otoczeni nieprzyjaciółmi i groźnymi, a nawet wrogimi siłami magicznymi wiedli swe życie plemienne, jak dziecko w domu rodzinnym, odgrywające w nim ściśle określoną rolę, dobrze sobie znaną i dobrze przez nie wykonywaną”³⁰⁸. Indywidualizm w ramach

³⁰⁶ Karl R. Popper, *Spółczesność otwarta i jej wrogowie*, op. cit., t. I, s. 131.

³⁰⁷ Ibidem, s. 222-223.

³⁰⁸ Ibidem, s. 225.

społeczeństw otwartych ma także swą drugą twarz. Pozbawiając jednostkę ludzką determinant społecznych i obyczajowych, Popper zbliża się do atomizacji społeczeństwa – rozbicia pewnej fundamentalnej struktury. Niejako właśnie te ludzkie potrzeby Popper łączy z biologiczną strukturą człowieka, która „[...] nie ulega zasadniczym zmianom; ludzie odczuwają nadal potrzeby społeczne, których nie można zaspokoić w społeczeństwie abstrakcyjnym”³⁰⁹.

Przełomowym momentem dla ludzkości był V wiek przed naszą erą. Zgodnie z popperowską interpretacją tego zdarzenia była to największa rewolucja, jaką ludzkość miała okazję doświadczyć; było to też wydarzenie odczuwane niezwykle intensywnie. W chwili pojawienia się krytycznej refleksji nad naturą norm społecznych i obyczajowych członkowie wspólnoty odkryli, iż rzeczywistość społeczna ma charakter plastyczny, a krytyczna refleksja prowadzić może do poprawy sytuacji. Kosztem tego odkrycia miała być utrata poczucia bezpieczeństwa, jakie dawało życie w ramach społeczności trybalnej. W zamian za to członkowie społeczności, która podjęła próbę wyzwolenia się z zależności magicznych, musieli wziąć odpowiedzialność za swe własne życie – w tym za pozycję społeczną, na którą według nowych zasad każdy musiał sam sobie zasłużyć.

Przejście ze społeczeństwa o charakterze trybalnym w stronę społeczeństwa coraz bardziej otwartego, nie było przejściem świadomym. Na taki, a nie inny stan rzeczy wpłynęło szereg różnorodnych czynników. Do najważniejszych jednak należy wzrost liczby ludności plemion greckich oraz powstały w wyniku tego procesu handel. Struktury społeczeństwa zamkniętego z charakterystycznym organicznym układem poszczególnych instytucji plemiennych nie były w stanie zapanować nad przepływem idei wynikającym z kontaktów z odmiennymi plemionami. Interkulturalne kontakty podważały same fundamenty funkcjonowania społeczeństwa zamkniętego – otwierały je na coś nowego. Póki członek społeczności przebywał w zamkniętej strukturze społecznej, nie miał podstaw do podważania przyjętego porządku. Kiedy jednak miał okazję zaobserwować sposoby funkcjonowania innych społeczności, zrodzić się mogła myśl krytyczna względem porządku panującego w jego własnej wspólnocie. Rozbicie struktury trybalnej, a przez to wkroczenie na niepewną drogę kształtowania rzeczywistości społecznej własnymi siłami, wyzwalało skrajne emocje. „Oczywiście napięcie to odczuwały przede wszystkim klasy uprzywilejowane, które poczuły się zagrożone bardziej niż ci, którzy przedtem żyli w ucisku; niemniej jednak i ci ostatni musieli się czuć nieswojo. Przerzącać ich musiał upadek <naturalnego> świata”³¹⁰.

³⁰⁹ Ibidem, s. 222.

³¹⁰ Ibidem, s. 225.

W ramach swojej interpretacji historycznej Popper w upadku społeczeństwa zamkniętego dopatruje się również przyczyn narodzin samej filozofii. Do tej pory światopogląd człowieka opierał się na fundamencie magicznym – to za pomocą sił nadprzyrodzonych tłumaczono świat. Po wielkiej rewolucji V wieku przed naszą erą, miejsce to zajęła filozofia ze swą metodą krytyczną. „Była to próba zastąpienia utraconej wiary w magię wiarą racjonalną; tradycję przekazywania teorii czy mitu z pokolenia na pokolenie zastępowała tradycją nową, tradycją zmieniających się teorii i mitów oraz krytycznej ich analizy”³¹¹.

Szczególnie niezadowolone z rodzącej się idei wolności były rzesze oligarchów, które w demokracji dostrzegały wielkie zagrożenie dla swej wyjątkowej pozycji w społeczeństwie. Hasła głoszone przez zwolenników społeczeństwa otwartego sprzeniewierzały się wartościom pielęgnowanym przez całe pokolenia konserwatystów. Wartościami tymi były: ustabilizowany tryb życia, religijność i obyczajowość. Oligarchowie nie mogli się pogodzić z faktem, iż ich pozycja względem innych obywateli Aten nie była uprzywilejowana. Przysięgą poświadczającą o przynależności danej osoby do grona wybrańców – oligarchów, miał być okrzyk: <Przysięgam być wrogiem ludu i uczynić wszystko, co w mojej mocy, by mu źle doradzić!>³¹². Nienawiść klasy uprzywilejowanej była tak duża, iż przerastała nawet uczucia patriotyczne. W celu zniszczenia demokracji ateńskiej oligarchowie sprzymierzyli się z pielęgnującą wartości trybalne Spartą. W niej dostrzegali szansę na powrót do świata bezpiecznego.

Karl Raymund Popper analizując trybalne zasady funkcjonowania Sparty odniósł je do współczesnych mu totalitaryzmów. Nazizm oraz komunizm stanowią w tej perspektywie ruchy uwsteczniające proces rozwoju społeczeństwa otwartego. Ze względu na postęp techniczny w dzisiejszych czasach zmianie uległy jedynie niektóre z głównych wytycznych mających przywrócić światu społecznemu jego organiczny charakter. W celu powstrzymania zmian koniecznym miało być odizolowanie państwa od wpływów zewnętrznych – to właśnie kontakty z innymi kulturami rozbiły pierwotny porządek. Drugim warunkiem miało być zakazanie wszelkich przejawów indywidualizmu, egalitaryzmu oraz idei demokratycznych. Państwo chcące powstrzymać zmiany musiało także uwolnić się od zależności wynikających z handlu. Członek społeczności musiał być również przekonany o swej wyjątkowości – nie indywidualnej, lecz tej wynikającej z przynależności do danego społeczeństwa. Obcy traktowany być musiał jako gorszy. Poczucie wyższości rodzić miało przekonanie o

³¹¹ Ibidem, s. 237.

³¹² Cyt. za Ibidem, s. 229.

dominującej roli tak rozumianej społeczności względem społeczności sąsiedniej. Granicą rozrostu państwa miała być jednak idea jedności gwarantująca utrzymanie wszystkich wymienionych zasad. Co do ostatniej ze wskazówek, współczesne Popperowi ruchy totalitarne miały tendencje uniwersalistyczne. Przy obecnym rozwoju technologicznym proces zatrzymania zmian z technicznego punktu widzenia nie mógł ograniczać się jedynie do jednego państwa. Celem totalitaryzmów XX wieku miało być ustalenie nowego porządku w skali globalnej³¹³. W świetle tak jasno wyrażonych poglądów Poppera, nasuwa się pytanie dotyczące motywów działań tej części społeczności, która dąży do zahamowania postępu ludzkości na drodze rozwoju wartości takich jak wolność, racjonalizm, czy odpowiedzialność za swój los. „Nie chcąc czy też nie mogąc pomóc ludzkości na tej trudnej drodze w nieznana przyszłość, którą sami musimy sobie zbudować, niektórzy z <wykształconych> starają się ją zawrócić. Niezdolni do przewodzenia na nowej drodze, mogą być jedynie przywódcami w odwiecznym buncie przeciw wolności. Najważniejszą sprawą jest dla nich walka o umocnienie swej przewagi przez zwalczanie równości, jak gdyby byli (mówiąc językiem Sokratesa) mizantropami i mizologami, niezdolnymi do tej prostej i zwykłej szlachetności, którą rodzi wiara w rozum ludzki i wolność”³¹⁴.

Z jednej więc strony mamy przeciwników wszelkich zmian, którzy opowiadając się po stronie tradycji i obyczajów kultywowanych od pokoleń, widzieli także w nowych ideach zagrożenie dla szeroko pojętego interesu klasowego, z drugiej zaś strony całe grono myślicieli i działaczy demokratycznych, zwanych przez Poppera Wielkim Pokoleniem, którzy stworzyli podwaliny społeczeństwa otwartego. Do grona tego należeli Perykles, Herodot, Protagoras oraz Demokryt i największy piewca idei samokrytycyzmu, racjonalizmu i humanitaryzmu – Sokrates. Popper na stronach *Spółczeństwa otwartego* cytuje obszernie fragmenty Peryklesa oraz Demokryta, z których to tekstów wyłania się podstawowy zbiór wartości konstytuujących społeczeństwo otwarte. Nowe podejście szczególnie wyraźnie zarysowuje się w odniesieniu do wartości trybalnych. Z cytowanego przez Poppera tekstu Demokryta wyłania się zbiór idei humanitarnych, które podważają tradycyjną rolę człowieka w ramach społeczności zamkniętej. Może najważniejszą ze zmian jest wyzwolenie się z układu społecznego o charakterze organicznym. Każdy człowiek – pisze Demokryt – jest swoim małym światem. Każdemu człowiekowi należy się poszanowanie. To nie miejsce w strukturze społecznej decydować ma o wartości człowieka. Dlatego też, należy przeciwstawiać się wszelkim formom niesprawiedliwości.

³¹³ Ibidem, 232.

³¹⁴ Ibidem, s. 239.

Z mowy pogrzebowej Peryklesa zaś wyłania się obraz społeczeństwa, w którym brak jest determinant związanych z urodzeniem, statusem społecznym, czy majątnością. Podstawą awansu społecznego mają być umiejętności – nie zaś przywileje wynikające z czynników pozamerytorycznych. Perykles podkreśla wartość wolności – z tym jednak zastrzeżeniem, iż wolność ta funkcjonować może w granicach określonego prawa. Koniecznym staje się odpowiednie wychowanie w poszanowaniu dla prawa. Perykles daje również wyraz swym uniwersalistycznym poglądom -społeczeństwo nie jest zamknięte dla cudzoziemców. Kolejnym elementem, bardzo bliskim Popperowi, jest wartość dyskusji, która wyznacza odpowiednie kierunki postępowania w życiu społecznym. Podkreśla również niezwykle istotną rolę uczestnictwa samego członka społeczności w życiu państwa. „Uważam człowieka, który nie interesuje się sprawami państwa, nie tyle za szkodliwego, ile za bezużytecznego; *i choć tylko nieliczni mogą się zajmować polityką, wszyscy jesteśmy zdolni ją oceniać*”³¹⁵. Opis demokracji ateńskiej pomija jednak fakt, iż w ramach tego systemu doskonale funkcjonowało niewolnictwo, a aktywność społeczna ograniczała się do tych członków społeczności, którzy posiadali obywatelstwo. Tym niemniej w świetle przedstawionych wartości, określenie demokracji jedynie jako rządów ludu jest dla niej krzywdzące. Zarysowane przez Peryklesa zasady funkcjonowania tego ustroju świadczą o fundamentalnym znaczeniu idei humanitarnych i wolnościowych.

Jednak największe świadectwo wiary w wartość rozumu i idei społeczeństwa otwartego dał Sokrates, który w imię tych wartości oddał życie. Sokrates był zwolennikiem teorii indywidualności, która rozpatrywana w perspektywie moralnej stanowiła swoiste antidotum na stan samouwielbienia. Teoria ta z jednej strony negowała trybalizm, z drugiej zaś podkreślała niezwykłą wartość człowieka, którego największym atutem jest rozum. To on świadczy o człowieczeństwie. Podejmując takie zagadnienia Sokrates przyczynił się do rozwoju osobowego aspektu społeczeństwa otwartego. Szczególnie zaś intelektualnej uczciwości członków społeczności. Z przekazów Platona i innych myślicieli tamtych czasów zachował się obraz Sokratesa, który w Atenach namiętnie dyskutował na różne tematy. Jego krytykę instytucji demokratycznych należy jednak uznać za przyjazną. Była nastawiona na odnajdywanie słabych punktów systemu – a to jest warunkiem wszelkiego postępu. Krytyka nieprzyjazna znana jest z praktyk zwolenników społeczeństwa zamkniętego. Krytyka taka opiera się na ataku, gdyż sam fundament teorii totalitarnej – zasada autorytetu – nie może

³¹⁵ Cyt. za Ibidem, s. 237.

podlegać jakimkolwiek zmianom. Sokrates krytykował instytucje demokratyczne, aby je wzmocnić, aby znaleźć jej słabe punkty³¹⁶.

Jak wynika z popperowskiej interpretacji historycznej, podstawowe założenia zarówno te konstytuujące społeczeństwo otwarte, jak i te, mające na celu powstrzymanie wszelkich zmian i powrotu do świata o charakterze organicznym, powstały już w V wieku przed naszą erą. Historia rozwoju cywilizacji w tym ujęciu staje się historią ścierania się dwóch podstawowych tendencji – partykularnej oraz wolnościowej, opartej na wierze w siły nadprzyrodzone oraz opartej na wierze w siłę rozumu. Sam Popper pisze, iż początkowo myśliciele nie byli do końca świadomi przełomu, jakiego byli świadkami. Filozofowie nie wiedzieli, że ich krytyczny stosunek do świata jest niejako odpowiedzią na zmiany w całościowym podejściu światopoglądowym tamtych czasów. „Nowa wiara otwartego społeczeństwa, wiara w człowieka, w sprawiedliwość opartą na równości, w rozum, zaczynała się dopiero kształtować, lecz nie została jeszcze sformułowana”³¹⁷.

Historiozoficzne rozważania Poppera, w których opisuje drogę emancypacji jednostki ludzkiej, od chwili wyzwolenia się ze sztywnego układu społecznego, aż do czasu, gdy osiąga status członka społeczeństwa otwartego, gdzie każdy odpowiada za swoje wybory, pozycję społeczną i drogę życiową, są w ujęciu krytyków powtórzeniem historiozoficznego podejścia Hegla, którego Popper tak bardzo krytykował. W wielu przypadkach krytycy nie podejmują nawet dyskusji z tego rodzaju podejściem do tematu uważając, iż niezwykle interesujące zagadnienia dotyczące kwestii wolności, indywidualizmu, jak i inne związane z liberalizmem, stanowią prawdziwą wartość tego dzieła, a historiozoficzne zapędy Poppera stanowią jedynie szkielet rozważań.

Popper, podejmując zagadnienia interpretacji historii zgodnie z postulowanym indeterminizmem, zaznacza jednak, iż historia sama w sobie nie ma sensu. Historia sama w sobie nie jest historią żadnej klasy społecznej, czy narodu. Nie jest więc historia również zapisem ścierania się dwóch wspomnianych wyżej tendencji. To ludzie nadają jej pewne interpretacje, które za cel obierają sobie właśnie pewne struktury, czy losy wybitnych jednostek. To, co jednak Popper podkreśla z całą stanowczością dotyczy sprzeciwu wobec przejawów determinizmu. Historia nie może być podstawą do przewidywania przyszłych dziejów. W *Nędzy historycyzmu* Popper wskazuje, iż podobnie jak nie jesteśmy w stanie przewidzieć rozwoju nauki, tak też nie jest możliwe przewidywanie przyszłości. Możemy wskazywać jedynie pewne trendy, nigdy zaś nie będziemy mieli pewności co do przyszłego

³¹⁶ Ibidem, s. 241.

³¹⁷ Ibidem, s. 240.

rozwoju wydarzeń. Popperowska interpretacja historii stanowi więc wybiórcze podejście do podejmowanej tematyki, którą byłbym skłonny traktować raczej jako stanowcze – i przez to tak wąsko potraktowane, przeciwstawienie się tendencjom totalitarnym, niżli dążącą do standardów bezstronności rzetelną monografię. Dodatkowym elementem świadczącym o urągającym bezstronności zaangażowaniu Poppera w obronę idei społeczeństwa otwartego, jest jego ostry ton wypowiedzi względem Platona, Hegla oraz Marksa. Wprawdzie czasy powstania dzieła były dość specyficzne i wartości liberalne potrzebowały swych zdecydowanych rzeczników, lecz sposób prowadzenia rozważań przez Poppera nie ma wiele wspólnego z postulowaną przez niego postawą naukową. Choć z drugiej strony, zgodnie z zasadą braku tolerancji dla nietolerancyjnych, Popper upatrując właśnie w filozofii trzech tych myślicieli źródeł współczesnego mu totalitaryzmu, mógł w stosunku do nich użyć takiej a nie innej retoryki. W *Spółeczeństwie otwartym* podkreślał bowiem, iż w obronie wartości liberalnych i demokratycznych uzasadnionym jest nawet użycie siły. Pojawia się więc problem, który poruszony zostanie w tym rozdziale, a który dotyczy kwestii tolerancji i stosunku liberalizmu względem ich przeciwników nie uznających fundamentalnych dla zwolenników społeczeństwa otwartego wartości.

Jednym z podstawowych postulatów Poppera, wpisującym się w tradycję racjonalizacji życia społecznego, jest teoria kontroli demokratycznej. Postulat ten wyrasta z założenia, że władza państwowa nie zawsze jest dobra i mądra. Spostrzeżenie to jest konsekwencją krytycznej refleksji nad platońskim pytaniem – „kto ma rządzić?”. To z pozoru prawidłowe pytanie wymusza pewne odpowiedzi. Rządzić powinni ludzie mądrzy, dobrzy, bogaci, ubodzy itd. Platon na to pytanie odpowiada, iż rządzić powinni filozofowie, którzy po wieloletnich naukach, obcowaniu ze światem idei, wracają do świata zmysłów, aby tu społeczność ludzką prowadzić zgodnie z poznаныmi zasadami. Rządzić więc powinni filozofowie, którzy przeszli wieloletnią *paideię*. Popper zauważa, iż to podstawowe pytanie – kto powinien rządzić – jest postawione nieprawidłowo. Jak wynika z historycznego doświadczenia ludzkości osoby rządzące zazwyczaj nie wykazują ani ponadprzeciętnych zdolności, ani też nie wykazują się specjalnymi predyspozycjami moralnymi. Co więcej, władza pobudza w człowieku najróżniejsze instynkty, częstokroć niebezpieczne dla rządzonych. Z tego też względu Popper przeformułowuje pytanie Platona. Pyta, nie kto ma rządzić, lecz jak. <Jak zorganizować instytucje polityczne, by uniemożliwić niekompetentnym lub złym władcom wyrządzanie zbyt wielkich szkód>³¹⁸. Zdaniem Poppera

³¹⁸ Ibidem, s. 155.

nie można całego ciężaru kształtowania państwa opierać na jednostce – człowieku niedoskonałym. Czyniąc tak, dobro państwa uzależnia się od kwestii etycznych i intelektualnych – podstawowym problemem staje się odpowiedni dobór władzy. Takie praktyki są niezwykle niebezpieczne³¹⁹.

Zgodnie z teorią kontroli demokratycznej, każda władza musi mieć charakter instytucjonalny. Tak jednak, jak niedopuszczalny jest czysty personalizm, przez który Popper rozumie obarczanie odpowiedzialnością za losy państwa poszczególnego człowieka, tak też absurdalnym jest przekrzywienie w stronę czystego intytucjonalizmu. Instytucje muszą być dobrze obsadzone – człowiek odgrywa tu nader istotną rolę³²⁰.

Rozróżnienie na rządy instytucjonalne i personalistyczne posłużyło Popperowi do wskazania różnic pomiędzy demokracją a różnymi formami tyranii. W ramach demokracji, za sprawą jej instytucjonalnego charakteru, zmiana władzy odbywa się w sposób bezkrwawy, w tyranii zaś częstokroć rozlew krwi nie da się uniknąć³²¹. Gwarantami bezkonfliktowej zmiany władzy mają być w ustrojach demokratycznych instytucjonalne mechanizmy wyborów powszechnych. Dyktatura zaś mając charakter personalistyczny, najczęściej oparty na charyzmie osoby rządzącej, która sama stanowi prawo, nie podlega żadnym formom kontroli i zazwyczaj jedynym możliwym środkiem zmiany władzy jest przewrót bądź rewolucja. Antidotum na tego rodzaju praktyki ma być popperowska zasada polityki demokratycznej rozumiana „[...] jako postulat tworzenia, rozwijania i ochrony instytucji politycznych służących unikaniu tyranii”³²².

Instytucjonalny charakter społeczeństwa otwartego jest niejako warunkiem wprowadzania rozumu do polityki – unaukowania polityki. Jest to jednak warunek formalny, jako że nie gwarantuje on podwyższenia poziomu racjonalizmu w strukturze społecznej, lecz zabezpiecza ją przed czynnikami pozaracjonalnymi, które prowadzą niejednokrotnie do używania przemocy. Instytucje w koncepcji Poppera rozumiane są dość szeroko dając „gwarancje rozwoju i ochrony mechanizmów umożliwiających reformy polityczne, społeczno – gospodarcze[...]. Zakłada kierowanie się rozumem, krytycznym racjonalizmem przy projektowaniu nowych instytucji i dostosowywaniu starych do nowej, zmieniającej się rzeczywistości”³²³.

³¹⁹ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 98.

³²⁰ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 162.

³²¹ Ibidem, s. 160 -161.

³²² Ibidem, s. 160.

³²³ Marian Dobrosielski, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 99-100.

Mechanizmy dokonywania zmian w ramach społeczeństwa otwartego są niejako pozytywnym rozwiązaniem nakreślonej przez Poppera inżynierii utopijnej. Obie jednak metody – inżynieria cząstkowa oraz utopijna zakładają, iż to człowiek decyduje o tym, jak rzeczywistość społeczna ma wyglądać. Inżynier społeczny, nie zaś prawa rozwoju historycznego, kształtuje instytucje i wszelkie mechanizmy w ramach społeczeństwa. Wspomniana już w II rozdziale inżynieria utopijna to rodzaj dokonywania zmian w społeczeństwie, który polega na pierwotnym określeniu celu wszelkich działań, a dopiero w następnej kolejności na ich wprowadzaniu. Inżynier utopijny już na wstępie musi mieć wyobrażenie tego, co chce osiągnąć. Cała dalsza droga jest już tylko realizacją powziętego planu. Tego rodzaju inżynieria, zdaniem Poppera, jest nader niebezpieczna. Holistyczne podejście do kwestii społeczeństwa, które poprzez wysoki stopień skomplikowania wiążących je relacji nie poddaje się żadnym próbom generalizowania, prowadzi w konsekwencji do tego rodzaju działań, które mają swe źródła w próbie opanowania wciąż nowych, nieprzewidzianych w pierwotnym planie sytuacji. Jedyną drogą umożliwiającą osiągnięcie zamierzonego skutku, staje się próba ogarnięcia tych złożonych relacji społecznych poprzez różne formy kontroli. To zaś stanowi źródło totalitaryzmu.

Instytucjonalne formy kontroli w ramach społeczeństwa otwartego wykluczają tego rodzaju działania, które w przypadku niepowodzenia zmuszają do konstruowania rzeczywistości społecznej od nowa. Popper zaproponował tak zwaną inżynierię cząstkową, będącą w zasadzie odpowiednikiem jego epistemologicznej teorii falsyfikacji. O ile na drodze dochodzenia do prawdy Popper postuluje rezygnację z pewności teorii naukowych jak i nieustanną krytykę obowiązujących hipotez, w filozofii społecznej podobnie - rezygnuje z całościowych planów przebudowy społeczeństwa, co zgodne jest z jego programowym fallibilizmem, preferuje zaś drogę „cząstkowej łataniny”³²⁴, która w praktyce polegać ma na nieustannym korygowaniu patologicznie funkcjonujących instytucji.

Inżynieria cząstkowa opiera się na tych samych fundamentach co popperowska epistemologia. „(I) Jesteśmy omylni, ale możemy uczyć się na naszych błędach. (II) Nie możemy uzasadnić naszych teorii, ale możemy je racjonalnie krytykować oraz przyjmować na próbę te spośród nich, które wydają się najlepiej znosić krytykę i które posiadają największą moc wyjaśniającą”³²⁵. W *Nędzy historycyzmu* Popper jednoznacznie stwierdza, iż inżynieria cząstkowa nawiązuje do sokratejskiej idei intelektualnej skromności – osoba zajmująca się inżynierią zgodnie z zasadami krytycznego racjonalizmu wie, że jego wiedza

³²⁴ Karl R. Popper, *Nęda historycyzmu*, op. cit., s. 65.

³²⁵ Karl R. Popper, *Wiedza obiektywna*, op. cit., s. 312.

jest ograniczona. Wszelkie działania, jakie podejmuje cechuje ostrożność, ciągle porównywanie oczekiwań względem osiągniętych rezultatów. Inżynier utopijny zdaje sobie również sprawę z faktu, iż każda zmiana niesie za sobą pewne nieoczekiwane skutki – z tego też względu zakres wprowadzanych przez niego zmian uwzględniać musi bezpieczny poziom odchylenia rezultatu od założonych oczekiwań.

Popper wychodzi z założenia, iż o wiele bezpieczniejsze jest korygowanie źle funkcjonujących instytucji – takie bowiem zmiany dokonują się stosunkowo małymi kosztami – i to finansowymi i społecznymi, niżli podporządkowywanie społeczności do z góry zaplanowanych mechanizmów społecznych. Inżynieria cząstkowa wpisuje się w program racjonalizacji rzeczywistości społecznej – jednym z głównych jej atutów jest ostrożność przy wprowadzaniu zmian i świadomość niemożliwości przewidzenia wszystkich konsekwencji. Popperowski postulat wprowadzania nauki do polityki, gdzie naukowość rozumieć należy jako umiejętność uczenia się na własnych błędach, polegać ma na takim postępowaniu inżyniera społecznego, który „niezależnie od tego, jakie są jego cele, stara się je osiągnąć małymi krokami stale przy tym korygując swoje posunięcia”³²⁶.

Popper niejednokrotnie wspomina o braku symetrii pomiędzy szczęściem a cierpieniem. Stanowisko jego określone zostało w tym wymiarze jako utilitaryzm negatywny. Nie chodzi więc Popperowi o to, aby uszczęśliwić jak największą ilość ludzi – takie działanie łączy się z niebezpieczeństwem poświęcenia szczęścia jednego pokolenia w imię szczęścia innego. Szczęścia, które może nigdy się nie ziścić. Popper postuluje działania o wiele skromniejsze. Jego zalecenia prowadzą do likwidacji najbardziej dotkliwych bolączek społecznych. A więc zamiast wcielać w życie projekty mające na celu uszczęśliwienie społeczności, należy raczej zmierzyć się z problemami bezpośrednio dotyczącymi człowieka, takimi jak bieda, analfabetyzm, czy niewydolny system szkolnictwa. O ile racjonalna polityka skupić się ma na działaniach zmierzających do eliminacji najdotkliwszych problemów społecznych, kwestię realizacji szczęścia należy pozostawić staraniom prywatnym członków społeczności³²⁷. Stosowanie środków politycznych w celu uszczęśliwiania innych ludzi, jest narzucaniem pewnej skali wartości, które niekoniecznie wszystkim odpowiadają³²⁸.

W tym kontekście zastosowanie znajduje wspomniana wyżej inżynieria cząstkowa, której działania polegają na wyszukiwaniu najpilniejszych problemów w ramach życia społecznego i próbach ich rozwiązania. Dostrzeżenie problemu praktycznego prowadzi do

³²⁶ Karl R. Popper, *Nędra historycyzmu*, op. cit., s. 72.

³²⁷ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, op. cit., s. 599 - 600.

³²⁸ Karl R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, op. cit., s. 300.

sformułowania go w języku teoretycznym. Poszczególne rozwiązania tego problemu, o ile dostępne są rzeczowej krytyce podlegają próbom ich obalenia. Jeśli dane rozwiązanie nie jest dostępne krytyce, uznane być musi za nienaukowe – zostaje wyeliminowane. O ile zaś próba obalenia danego rozwiązania powiedzie się, zadaniem inżyniera społecznego jest znalezienie innego rozwiązania. Jeśli takowe się znajdzie i przejdzie testy krytyczne, przyjęte może być tymczasowo jako obowiązujące³²⁹. Tymczasowo, póki sytuacja społeczna nie wykaże, iż dane rozwiązanie wykazuje niepożądane efekty. Rodzący się problem w tej sytuacji uznany być powinien za punkt wyjścia poszukiwania nowego rozwiązania. Niezwykle istotnym elementem poszczególnych prób rozwiązywania problemów jest wymóg jasności i praktycznej sprawdzalności, co łączy się z instrumentalnym traktowaniem instytucji społecznych. Inżynier społeczny „traktować je będzie jako środki do osiągnięcia określonych celów lub jako coś, co w środki takie daje się przekształcić; raczej jako maszyny niż organizmy”³³⁰. Instytucje te dostępne praktycznej sprawdzalności, podlegają ciągłym próbom ich doskonalenia.

Instrumentalny zarys mechanizmów społeczeństwa otwartego opiera się na fundamentach krytycznego racjonalizmu. Przywołany w II rozdziale podział na racjonalizm prawdziwy oraz pseudoracjonalizm znajduje swój odpowiednik w mechanizmach funkcjonowania społeczeństwa otwartego oraz społeczeństw, w których do głosu dochodzą elementy historycyzmu. Prawdziwy racjonalizm – racjonalizm w wersji krytycznej - zakłada idee jedności ludzkiego rozumu – języka, jako uniwersalnego nośnika argumentów. Ważnym elementem tego rodzaju racjonalizmu jest świadomość omylności człowieka i bezstronności w zbliżaniu się do prawdy. I znów jak mantra powraca przypomnienie Poppera, iż bezstronność i tolerancja łączą się z takimi cechami człowieka, które wyrażają gotowość do uznania i zaakceptowania poglądów, iż <ja mogę się mylić, ty możesz mieć rację, i wspólnym wysiłkiem możemy zbliżyć się do prawdy>³³¹. Wybór postawy krytycznego racjonalisty, to wybór takiego podejścia do problemu, które nie rości sobie pretensji do prawdy absolutnej. Jest to postawa, która rezygnuje z uznawania autorytetów i gotowa jest do uznania racji drugiego człowieka, o ile argumenty jego bliższe są prawdzie. Ta popperowska wiara w ludzki rozum, racjonalną dyskusję i gotowość do kompromisu znajduje odzwierciedlenie w zarysowanym projekcie samokorygującej się demokracji. Fundamentem inżynierii częściowej – procesem, który decydować ma o charakterze i zakresie dokonanych zmian, jest dyskusja.

³²⁹ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 85.

³³⁰ Karl R. Popper, *Nędra historycyzmu*, op. cit., s. 71.

³³¹ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, op. cit., s. 284.

To właśnie wymiana argumentów, ścieranie się poglądów i osiąganie kompromisów przesądzać ma o danej reformie. Oczywiście dyskusja ta odpowiadać musi standardom wytyczonym przez krytyczny racjonalizm. Popper za dobry system polityczny uważa taki, który zmiany społeczne wprowadza na podstawie ścierania się racjonalnych argumentów. System ten musi mieć zdolność do szybkiego reagowania na ułomności w ramach życia społecznego i ich niezwłocznego korygowania³³².

Duże znaczenie instytucji stanowiących gwarant prawidłowego funkcjonowania systemu, uwydatnia dodatkowo ich rola, jaką odgrywają, nie tylko w procesie zabezpieczenia społeczeństwa otwartego przed dyktaturą, lecz również w rozwoju samej nauki, który to proces przebiega analogicznie do procesu rozwoju społecznego. To właśnie instytucje mają stać na straży obiektywności nauki, którą Popper rozumie jako efekt życzliwie – wrogiej współpracy uczonych³³³. Instytucje mają zaś za zadanie umożliwić taką dyskusję i swobodę krytyki. „Obiektywność może być tłumaczona tylko takimi społecznymi kategoriami jak na przykład: rywalizacja (tak między naukowcami, jak i różnymi szkołami); tradycja (mianowicie krytyczna tradycja); społeczne instytucje (na przykład publikacje w różnych konkurujących czasopiśmie i u różnych konkurujących wydawców, dyskusje na kongresach); władza państwowa (mianowicie polityczna tolerancja dla wolnych dyskusji)”³³⁴. Podobnie w przypadku rozwoju społecznego, zadaniem instytucji jest obrona wolności człowieka, wolności myśli i możliwości jej wyrażania.

W świetle podjętej analizy uzasadnionym będzie pytanie, czy liberalizm w wersji Poppera, który najpełniejszą formę znajduje w projekcie społeczeństwa otwartego jest w ogóle możliwy do urzeczywistnienia. Pytanie brzmi, czy jest możliwy taki produkt finalny, który mógłby funkcjonować na zasadach określonych przez Poppera, który występuje pod wspólną nazwą *społeczeństwo otwarte*. Przez produkt finalny, w tym ujęciu, rozumiem takie społeczeństwo, którego narzędzia postępu społecznego wyznaczają formalne wymogi modelu nakreślonego przez Poppera.

Wydawać by się mogło, iż po upadku muru berlińskiego, gdy cały świat przyjął „jednobiegunowe” zwycięstwo doktryny liberalno – demokratycznej, zaistniały warunki do zrealizowania nakreślonego przez Poppera rozwoju społecznego, nachylonego w stronę wolności i indywidualizmu. Jednak po pierwszych rozczarowaniach, niektórzy krytycy autora *Społeczeństwa otwartego i jego wrogów* zauważyli, że to, co było niepodważalnym atutem

³³² Ryszard Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu*, op. cit., s. 121.

³³³ Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. II, op. cit., s. 275.

³³⁴ Karl R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 92.

Poppera w okresie zagrożenia wolności, w czasach po transformacji systemowej, gdy liberalna demokracja triumfowała, było jego największą wadą. Wyostrzeniu uległy problemy, które z tamtej perspektywy były niedostrzegalne. „Że sprawa pozostawała poza uwagą Poppera, daje się tym na pozór wyjaśnić, iż rozmaite zjawiska kulturalne, które dziś w rozwiniętych formach możemy oglądać, przed trzydziestu pięciu laty ledwo kiełkować zaczęły i trudno były widoczne”³³⁵. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, iż powyższy fragment tekstu Leszka Kołakowskiego pochodzi z roku 1979, a więc sprzed następnych trzydziestu lat. Wspomniane problemy dotyczą zarówno tych generowanych przez wolny rynek, jak również tych wchodzących w zakres problemów moralnych. Na te drugie zwrócił uwagę Vaclav Havel. <Jesteśmy więc świadkami dziwnego stanu rzeczy: społeczeństwo uzyskało wolność, ale w pewien sposób zachowuje się gorzej, niż gdy było w okowach>³³⁶. Niektórzy z filozofów dostrzegali również niebezpieczeństwo dążenia do modelu nakreślonego przez Poppera, które wynikało z samej formalnej konstrukcji tego rodzaju ładu, a ujawniać się miało przy konsekwentnym zastosowaniu zasad liberalno – demokratycznych. Do tego grona myślicieli należy Leszek Kołakowski, który w *Samozatruciu otwartego społeczeństwa* stawia tezę, iż sama otwartość społeczeństwa prowadzi do paraliżu otwartości, a w konsekwencji do samozniszczenia struktury³³⁷.

Analizie poddać należy nie tylko sam popperowski liberalizm – on bowiem składa się z szeregu postulatów, lecz właśnie niektóre jego części. Szczególnie ciekawą może być próba odniesienia popperowskiego indywidualizmu do współczesnych nurtów komunitaryzmu próbujących na nowo ukonstytuować człowieka we wspólnocie. Te rozważania będą przedmiotem następnego podrozdziału. W tej perspektywie popperowskie próby uwolnienia człowieka od społecznych determinant uzasadnić można skrajną wersją walki z tymi tendencjami społecznymi, które w specyficznych warunkach doprowadzić mogą do ruchów totalitarnych.

Wersja liberalizmu, jaką zaproponował Karl Raymund Popper określona została jako zimnowojenny liberalizm atlantycki³³⁸. Publikacja *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* w roku 1945 nastąpiła na krótki czas przed sławnym wystąpieniem Churchilla, podczas którego padły słowa rozpoczynające okres zimnej wojny. W oczach niektórych komentatorów to właśnie Popper ze swą krytyką totalitaryzmu dał początek temu długotrwałemu okresowi

³³⁵ Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 292.

³³⁶ Cyt za: Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski*, op. cit., s. 59.

³³⁷ Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, op. cit., s. 291.

³³⁸ Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski*, op. cit., s. 50.

napięcia. Popperowska wersja liberalizmu stanowi niejako odpowiedź na sytuację polityczno – społeczną tamtych czasów i tam szukać należy uzasadnienia niektórych postulatów, które składają się na model społeczeństwa otwartego. To w opozycji do totalitaryzmu – szerzącego się nacjonalizmu i komunizmu, Popper skonstruował model społeczeństwa otwartego – społeczeństwa opartego na zasadach wolności i indywidualizmu. Jak podkreśla Kołakowski: „Społeczeństwo otwarte [...] wyróżnia się ogólnym duchem krytycyzmu i antydogmatyzmu, gotowością do otwartej dyskusji, poddaniem się autorytetowi rozumu, rezygnacją z irracjonalnych tabu, zaufaniem do metod naukowych, wiarą w braterstwo powszechne (w przeciwieństwie do samowystarczalności i wyłączności plemiennej)”³³⁹.

W popperowskiej interpretacji historii, w której począwszy od czasów greckich ma miejsce ścieranie się dwóch znaczących tendencji kulturowych, świat zmierza w stronę emancypacji jednostki, która zgodnie ze wskazanymi wyżej wartościami znajduje spełnienie w pełnej realizacji postulatów społeczeństwa otwartego. Leszek Kołakowski dopatruje się jednak sprzeczności pomiędzy priorytetowymi dla społeczeństwa otwartego wartościami tolerancji, racjonalności oraz niezależności od tradycji. Wspólne ich funkcjonowanie możliwe byłoby jedynie w przypadku, gdyby wartości te wzajemnie się ograniczały. Dodatkowym utrudnieniem realizacji projektu Poppera jest krytyczno – racjonalne podejście do kwestii tradycji, gdzie wszelkie jej formy poddane zostają krytycznej analizie. Akceptowalne są jedynie te formy tradycyjne, które pozytywnie wpływają na kształt społeczeństwa otwartego – reszta zostaje odrzucona. Leszek Kołakowski zauważa jednak, iż istnieją tego rodzaju irracjonalne tradycje, bez których żadne społeczeństwo nie jest w stanie się obyć – nawet to zarysowane przez Poppera.

Przedstawiona przez autora *Nędzy historycyzmu* protekcyjnistyczna koncepcja państwa, która sprowadza się do rezygnacji z polityki ścisłej nieinterwencji i zabezpieczenia niektórych stref działalności człowieka przez państwo³⁴⁰, dotyczy również kwestii wolnorynkowych. „Bez niego bowiem [interwencjonizmu państwowego przyp. PB] wolność jest fikcją, rynek służy producentom a nie konsumentom, zaś słabsi są po prostu niszczeni przez silniejszych”³⁴¹. Kołakowski rozpatrując postulaty Poppera w świetle konsekwentnego ich zastosowania dochodzi do wniosku, iż ochrona słabszych w konkurencji wolnorynkowej finalnie prowadzi do zniesienia samego rynku. Skoro zaś, jak podkreślał Popper, rynek był jednym z głównych motorów przeobrażenia się społeczeństwa zamkniętego w otwarte,

³³⁹ Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, op. cit., s. 292-293.

³⁴⁰ Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 143.

³⁴¹ Ryszard Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu*, op. cit., s. 122.

zniesienie rynku doprowadzi do przeobrażenia się społeczeństwa otwartego w swoje przeciwieństwo³⁴².

Podobny argument stosuje Kołakowski pisząc o idei egalitaryzmu. I choć w koncepcji Poppera odgrywa ona rolę nader istotną, to jednak bardziej fundamentalne znaczenie, jak podkreśla autor *Spółczeństwa otwartego*, ma idea wolności. Mówiąc o wolności w kategoriach liberalnych, mówić należy o równości szans dla wszystkich, nie zaś o charakterystycznej, statycznej równości finalnej. Właśnie zdolności twórcze indywidualnych jednostek, odpowiedzialność za swą pozycję w społeczeństwie, co łączy się z awansem w hierarchii społecznej, wynikają z nierówności między ludźmi – nierówności dotyczącej zdolności człowieka. Idea równości w tej perspektywie rozumiana jest jako zapewnienie członkom społeczności podobnych szans w rozwoju swych zdolności. Jednak jak podkreśla autor *Samozatrucia społeczeństwa otwartego*: „[j]eśli chcemy do końca dochować wierności zasadzie równości startu, wkraczamy niezawodnie na drogę do niewolnictwa totalitarnego”³⁴³. Kołakowski rozpatruje wszakże konsekwentne zastosowanie idei równości. W takiej perspektywie równość szans dla wszystkich łączy się ze zrównaniem warunków wychowawczych, a więc wszystkich czynników różnicujących szanse edukacyjne młodego człowieka. Środowiskiem szczególnie różnicującym warunki edukacyjne członków społeczności, jest rodzina. Tak Kołakowski dochodzi do konieczności kolektywnego wychowywania dzieci w instytucjach państwowych. Porządek totalitarny, do którego prowadzi konsekwentne zastosowanie idei równości, gdy zostaje zaprowadzony, ideę tę wypiera.

W podobny sposób Kołakowski wytacza działa przeciwko liberalnym postulatam odrzucenia wszelkich autorytetów, w tym także tradycji. Nie jest jednak tak, iż każdy jej przejaw przez zwolenników społeczeństwa otwartego z góry zostanie odrzucony. Kryterium, zdaniem Poppera, stanowić ma krytyczny racjonalizm – o ile dana tradycja wnosi coś pozytywnego do społeczeństwa otwartego (nie zaś opiera się na autorytecie pokoleniowym), może w jego ramach funkcjonować dalej. Bardziej zdecydowanie Popper wypowiada się przeciwko autorytetom – to one uwsteczniają emancypację człowieka. Fundamentalnym wymogiem formalnym funkcjonowania społeczeństwa otwartego jest krytyczna dyskusja, nie zaś jej ograniczenie w imię przyjętych autorytetów. Zarzut Kołakowskiego dotyczy ugruntowania mechanizmów społeczeństwa otwartego. „Społeczeństwo wolne od tabu i wolne od tradycji, nie mające historycznie uświęconych zasad moralnych, musiałoby być

³⁴² Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, op. cit., s. 294-299.

³⁴³ Ibidem, s. 300.

społeczeństwem dorosłych wiekiem i duchem”³⁴⁴. Odrzucając tradycję jako przejaw tabu, Popper odrzuca środek konstytuujący zasady społeczeństwa otwartego w młodym pokoleniu. Podobny zarzut względem otwartości społeczeństwa kieruje przeciwko Popperowi Legutko. Skoro od wielkiego przełomu w V wieku przed naszą erą społeczeństwo, stosując swoją metodę, rozwija się w stronę programowej otwartości, po takim czasie winny wykształcić się pewne podstawowe ustalenia o charakterze tożsamościowym - „[...] wszak trudno wyobrazić sobie otwartość w ten sposób, że wszyscy zawsze zaczynają od początku, tak jakby nic nie zostało przesądzone i jakby nie wyciągnięto żadnych wniosków”³⁴⁵. Poza tym Legutko zastanawia się nad tym problemem, podejmując kwestię inżynierii częściowej. Skoro zmiany dokonywane są jedynie fragmentarycznie – poddawane reformom są tylko te spośród instytucji, które działają w sposób nieprawidłowy, nie ma przy tym żadnego planowania o charakterze całościowym – co Popper z całą konsekwencją odrzuca - wynika stąd, iż struktura społeczeństwa musi wykazywać pewną stabilność. Legutko pyta o źródła tej stabilności. W podobnym kierunku zmierzają uwagi Kołakowskiego, który podejmując problem ukonstytuowania społeczeństwa otwartego pisze, iż nie sposób zaszczerpić w społeczeństwie określonych wartości – w tym przypadku postaw charakterystycznych dla członka społeczeństwa otwartego, jeśli odrzuci się dwie instytucje o charakterze autorytatywnym. Są nimi rodzina oraz szkoła.

Jednym z istotniejszych problemów w strukturze społeczeństwa otwartego jest programowy pluralizm. George Soros – uczeń Poppera, widząc w idei społeczeństwa otwartego czynnik inspirujący w tworzeniu globalnego społeczeństwa na wzór idei, która przyświecała tworzeniu podwalin zjednoczonej Europy, pisze, iż „[...] społeczeństwo otwarte akceptuje niepewność wynikającą z niedoskonałego charakteru naszego poznania (bądź omyłności) i dąży do stworzenia takich praw i instytucji, które pozwoliłyby ludziom o odmiennych poglądach i interesach żyć ze sobą w pokoju”³⁴⁶. Społeczeństwo pluralistyczne boryka się jednak z szeregiem problemów, do których należy między innymi radzenie sobie z wrogami idei społeczeństwa otwartego. Zarówno tolerancyjne, jak nietolerancyjne podejście do wszelkich nurtów totalitarnych, czy ideologicznych, godzi w samą ideę pluralizmu w społeczeństwie. Jeśli bowiem zgodzimy się na bezwarunkowe wypowiedanie czy wyrażanie swoich poglądów przez przeciwników społeczeństwa otwartego, niewątpliwie idea pluralizmu zostanie zagrożona. Są bowiem takie poglądy, które podważają samą zasadę pluralizmu i

³⁴⁴ Ibidem, s. 301.

³⁴⁵ Ryszard Legutko, *Podzwonne dla błazna*, op. cit., s. 238–239.

³⁴⁶ George Soros, *Zadania dla Europy*, „Tygodnik Idei Europa”, op. cit., s. 7.

demokracji. Jeśli zaś wykazemy brak tolerancji dla poglądów nietolerancyjnych, w skrajnej formie negujemy samą ideę pluralizmu. Popper postuluje w podobnych sytuacjach zdecydowany sprzeciw wobec tych idei, które podważają idee demokracji. Píše nawet o konieczności użycia siły w celu przeciwstawienia się wrogom społeczeństwa otwartego.

Jak zauważa Kołakowski, niezwykle trudno jest bronić demokracji metodami demokratycznymi. Postawa wzajemności, przyjacielsko – wroga dyskusja mająca prowadzić do kompromisu tylko wtedy ma sens, gdy druga strona jest gotowa do wymiany poglądów, nie zaś użycia siły. Dyskusja w społeczeństwie otwartym podlega wymogom krytycznego racjonalizmu – jedyną dopuszczalną formą konfrontacji jest właśnie ścieranie się poglądów zgodnie ze wspomnianą już wcześniej kilkakrotnie zasadą: <Sądzę, że mam rację, ale mogę się mylić, i to ty możesz ją mieć. Tak czy owak, przedyskutujmy sprawę; w ten sposób łatwiej nam będzie zbliżyć się do prawdy, niż gdybyśmy z uporem przekonywali się nawzajem o własnych racjach>³⁴⁷. Sytuacja w pluralistycznym społeczeństwie przybrać może jeszcze bardziej niebezpieczną postać, gdy dyskutantem jest fundamentalista. Trudno jednak zamykać społeczeństwo otwarte – niezgodne byłoby to z programową otwartością. Kołakowski staje jednak w obronie pluralistycznego układu w społeczeństwie stwierdzając, iż porządek ten nie jest wolny od wartościowania. U podłoża pluralizmu leżą bowiem pewne wartości, którym zwolennicy takiego porządku mogą dać wyraz.

2. Liberalizm i projekt Poppera z perspektywy początku XXI wieku

2.1 Poppera idea indywidualizmu jako cecha definicyjna społeczeństwa otwartego – polemika ze współczesnymi komunitarianami i liberałami

Od publikacji *Społeczeństwa otwartego i jego wrogów* Poppera minęło ponad sześćdziesiąt lat. Był to czas wielkich zmian politycznych i społecznych. Poniekąd był to również okres triumfu liberalizmu, który szczególnie po upadku muru berlińskiego wydawał się zwycięski w batalii z alternatywnymi doktrynami politycznymi. Z tego też czasu pochodzi tak często dzisiaj krytykowany esej Francisa Fukuyamy – *Koniec historii?*, w którym autor, analogicznie do zabiegu Hegla, stawia tezę, iż historia skończyła się wraz z upadkiem

³⁴⁷ Karl R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, op. cit., s. 592.

komunizmu. Od tego czasu niepodzielnie na świecie panuje najdoskonalszy z systemów – liberalna demokracja. Same głosy krytyki, których z czasem pojawiało się coraz więcej, świadczą jednak o tym, iż nie wszyscy podzielają entuzjazm dotyczący liberalizmu. W czasach, gdy świat był podzielony na dwa bloki, wschodni oraz zachodni, wybór wydawał się prosty. Wszyscy zachodni myśliciele jednym głosem opowiadali się za liberalną demokracją. Nie było również wątpliwości, iż nie ma póki co żadnego alternatywnego systemu, który w ten sposób traktowałby człowieka, gwarantując mu podstawowe prawa i chroniąc jego wolności. Fukuyama pisząc swój esej, który był zaczątkiem pracy nad książką o tej samej nazwie, wyraził jedynie swój entuzjazm, który w chwili zwycięstwa liberalizmu nad systemem wschodnim, czuło wielu myślicieli.

Z czasem jednak i liberalizm wzniecał coraz więcej głosów krytycznych – szczególnie zaś ta jego forma, której początek dał Popper, a która w sposób fundamentalny opiera się na zasadzie ochrony wolności i indywidualizmu. Perspektywa ponad sześćdziesięciu lat od czasu wydania głównego dzieła Poppera to również czas, w którym liberalizm ukazał wiele swoich słabych stron. W ciągu tych lat wielu myślicieli podejmowało próbę odnowienia liberalizmu i krytycznej refleksji nad jego podstawami. Polemiki krytyków liberalizmu z jego obrońcami, są niejako, używając słów Andrzeja Szahaja, barometrem stanu całej kultury. Dyskusje te nie dotyczą jedynie samych rozważań teoretycznych – są one odpowiedzią na stan społeczeństwa, jego codziennych praktyk³⁴⁸. Zjawisko to często obserwowalne w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej dało podstawy do stwierdzenia, iż „[...] treści liberalne stały się podstawą codziennej wyobraźni zarówno polityków, prawników, jak i zwykłych obywateli”³⁴⁹. Należy w tym momencie wspomnieć, iż sam Popper odwiedził Stany Zjednoczone w roku 1950, gdzie udał się z cyklem wykładów poświęconych pamięci Wiliama Jamesa. Świat, który zobaczył, bardzo mu zaimponował. W *Nieustannych poszukiwaniach*, swej intelektualnej autobiografii z połowy lat siedemdziesiątych, wspominał: „Ameryka podobała mi się od samego początku, być może dlatego, że byłem trochę do niej uprzedzony. W 1950 roku panowało tam nieznanne w Europie poczucie wolności i osobistej niezależności, które – jak sądziłem – było nawet silniejsze niż w Nowej Zelandii, najbardziej wolnym ze znanych mi krajów”³⁵⁰. Jak jednak zauważa George Soros, Stany Zjednoczone w okresie powojennym faktycznie odgrywały rolę przywódcy wolnego świata – zaangażowane były w tworzenie

³⁴⁸ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota, Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 5.

³⁴⁹ Paweł Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. Paweł Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 5.

³⁵⁰ Karl R. Popper, *Nieustanne poszukiwania*, op. cit., s. 178-179.

struktur Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak również w przeprowadzenie planu Marshalla. To się jednak, zdaniem Sorosa, zmieniło³⁵¹. I choć jego rozważania dotyczą destabilizacji równowagi światowej będącej konsekwencją przedłużającej się wojny z terroryzmem, to jednak obserwowalne zmiany w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej dotyczą także kondycji samego społeczeństwa. To więc, co pobudziło myślicieli do krytycznej refleksji nad podstawami liberalizmu, wynikało z obserwacji życia codziennego członków społeczności w państwach liberalno – demokratycznych. O co więc oskarżano liberalizm, który swego czasu był wyznacznikiem tego, jak ten świat powinien być urządzony?

Główne zarzuty względem tej teorii liberalizmu, której Popper był zdecydowanym rzecznikiem, dotyczyły kwestii postulowanego indywidualizmu zwanego przez krytyków skrajnym. Zarzuty te skierowane były przeciw obserwowanej atomizacji społeczeństwa, która wynikała z takiego porządku wyjaśnienia, „[...] w którym społeczne działania, struktury i warunki można i należy tłumaczyć w kategoriach własności podejmujących te działania czy też tworzących struktury i warunki jednostek[...]”³⁵². Do wyrazicieli tego stanowiska, zwanego często indywidualizmem metodologicznym, Charles Taylor zalicza również Poppera. Krytyka liberalizmu szczególnie nasiliła się po publikacji oczekiwanego przez zwolenników tej wersji liberalizmu *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Dzieło to z jednej strony przyjęte było niezwykle entuzjastycznie, gdyż proponowało kontraktualną teorię sprawiedliwości, która stanowiła alternatywę dla utylitarystycznych koncepcji sprawiedliwości³⁵³, lecz z drugiej strony stała się podstawą polemiki, która w dzisiejszych czasach ma miejsce pomiędzy liberałami a komunitarianami³⁵⁴. Do obozu tych drugich, którzy zgodnie z nazwą tej opcji, gdzie *community* w języku angielskim znaczy tyle, co wspólnota, próbują podważyć między innymi liberalny postulat skrajnego indywidualizmu, należą tacy myśliciele jak Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, czy Michael Walzer. Próba usytuowania samego obozu komunitarystycznego prowadzi do wniosku, iż „komunitaryzm nie jest ani zupełnie samodzielnym nurtem, ani też, że nie jest ukrytym pod nowym imieniem społecznym konserwatyzmem (choć wiele za takim stanowiskiem przemawia), ale raczej stanowi niezbędną czy wręcz powracającą korektę

³⁵¹ George Soros, *Zadania dla Europy*, „Tygodnik Idei Europa”, op. cit., s. 8.

³⁵² Charles Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno – komunitariańskiej*, [w:] Ibidem, op. cit., s.38.

³⁵³ Adam Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 211.

³⁵⁴ Andrzej Szahaj proponuje stosowanie terminu *komunitaryści*, które jego zdaniem bliższe jest praktykom języka polskiego. Ze względu jednak na fakt, iż w większości publikacji w języku polskim stosowany jest termin *komunitarianie* i ja przy nim pozostanę.

liberalizmu lub, dokładniej, tego, co za liberalizm obecnie uchodzi”³⁵⁵. Komunitaryzm jest więc odpowiedzią na praktyczne konsekwencje liberalizmu, które z całą jasnością widać w społeczeństwach najbardziej rozwiniętych.

Próbując odnieść popperowski projekt liberalnego społeczeństwa otwartego do toczących się współcześnie sporów o status człowieka względem społeczności w której żyje, nie sposób pominąć zagadnienia kontraktualnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Ta bowiem teoria stanowiła punkt zwrotny w rozwoju liberalizmu, będąc po części nośnikiem idei głoszonych przez samego Poppera. Krytyka teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa ze strony opcji komunitarystycznej dotyczyła więc również tych elementów filozofii Poppera, które w okresie powojennym dziedziczone były przez młodsze pokolenia liberałów.

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż pomiędzy publikacją *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów*, a *Teorią sprawiedliwości* minęło blisko trzydzieści lat. Z tego też względu rozważania tych dwóch liberałów dotyczyły innych problemów. O ile Popper skupił się na potępieniu totalitaryzmów, rozważania Rawlsa dotyczyły przede wszystkim albo głównie próby uporania się z problemami, przed jakimi stanęła liberalna demokracja w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku. Wszelkie więc próby porównywania tych dwóch filozofów muszą być niezwykle ostrożne. Ostrożność ta wynika również z faktu, iż za życia tych filozofów nie doszło do konfrontacji ich stanowisk, co wynikało z pewnych konkretnych okoliczności. Podczas gdy Popper w swych dziełach podejmował problem kapitalizmu, demokracji oraz krytyki socjalizmu, co wynikało z okoliczności, w których dzieła te powstawały, Rawls zagadnienia te pomijał. Mógł to być jeden z powodów wzajemnej ignorancji pomiędzy filozofami. Przyczyną, dla której Rawls nie podejmował krytyki socjalizmu było założenie, że jeśli system ten spełni wszystkie wymogi założone przez kontraktualną teorię sprawiedliwości, nie ma potrzeby, aby go odrzucać.

Zdaniem Larry’ego Udella, filozofa z West Chester University w Pensylwani, John Rawls gruntownie studiował dzieła Karla Poppera, które wywarły znaczny wpływ na jego poglądy³⁵⁶. Szczególnie bliski obu filozofom jest fallibilizm, który w przypadku Poppera dotyczy zarówno filozofii nauki jak i filozofii politycznej, w przypadku Rawlsa zaś ujawnia się w podejściu do etyki. Teoria refleksyjnej równowagi wyklucza fundamentalizm. Tym jednak, co z punktu widzenia krytyki kontraktualnej teorii sprawiedliwości przez

³⁵⁵ Paweł Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. Paweł Śpiewak, op. cit., s. 5.

³⁵⁶ Tekst wygłoszony podczas konferencji: Larry Udell, *Popper and Rawls: Two Liberal Fallibilists on Justice*, Presented to Rethinking Popper, Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, Prague, 10-14 September 2007.

komunitarian dotyczy również Poppera, jest obecny u Johna Rawlsa silny akcent indywidualistyczny³⁵⁷. Zarówno Popper, jak i Rawls niezwykle wysoko cenili wolność i indywidualizm jednostki ludzkiej. Między innymi właśnie to zagadnienie stało się podstawą krytyki, z jaką spotkał się Rawls. W poglądach dwóch tych filozofów występuje oczywiście wiele różnic. Część z nich to echa wpływu filozofii Friedricha Hayeka, przyjaciela Poppera.

Dzięki takiej perspektywie, gdzie elementy filozofii Poppera znajdują kontynuację w filozofii Johna Rawlsa, która to z kolei jest przedmiotem krytyki komunitarian, zyskujemy w miarę współczesne ustosunkowanie się filozofów do niektórych elementów składających się na model społeczeństwa otwartego. Komunitaryzm zaś jest opcją filozoficzną, której bezpośrednim bodźcem do powstania były zauważalne problemy obserwowane w społeczeństwach liberalnych. Można więc zadać uzasadnione pytanie dotyczące kwestii utopijności projektu społeczeństwa otwartego.

Jak zatem przedstawia się kontraktualna teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa, która wzniciła tak żarliwe dyskusje? U podłoża teorii sprawiedliwości, której zadaniem jest takie regulowanie życia społecznego, aby nie było wątpliwości co do sprawiedliwego podziału dóbr społecznych i ekonomicznych, leżą dwa założenia – idea sytuacji pierwotnej oraz idea zasłony niewiedzy. Hipotetyczna zgoda społeczności co do akceptacji reguł stanowionych przez teorię sprawiedliwości sprowadza się do przestrzegania dwóch podstawowych zasad. „Pierwsza zasada: Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Druga zasada: Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby (a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie, (b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans”³⁵⁸. Idee sytuacji pierwotnej oraz zasłony niewiedzy pełnią zaś rolę hipotetycznych założeń warunkujących zasadność lub obiektywność teorii sprawiedliwości. Zasłona niewiedzy jest założeniem mającym na celu ustalenie warunków negocjowania kontraktu społecznego. W ramach negocjacji nikt z członków przyszłej społeczności nie ma wiedzy co do pozycji społecznej, jaką będzie w tej społeczności zajmował. Ograniczenie tego rodzaju wiedzy ma na celu takie

³⁵⁷ Consider first Rawls's first principle of justice, which gives priority to the individual liberties of the citizens of a democracy. The value of liberty is inviolable, and Rawls will not accept trading it off for other social goods. We may fairly label this principle Rawls's "open society principle," a label I think Rawls would readily embrace, particularly in light of his revised statement of it in the post-1975 editions of the book. As liberals, clearly Rawls and Popper valued individual liberties highly (Larry Udell, *Popper and Rawls: Two Liberal Fallibilists on Justice*, Ibidem, op. cit.).

³⁵⁸ cyt. za: Adam Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 190-191.

urządzenie mechanizmów społecznych, aby nikt z uczestników negocjacji już na wstępie nie zagwarantował sobie uprzywilejowanej pozycji społecznej. Idea zasłony niewiedzy ma zatem na celu wstępne zatarcie naturalnych różnic co do zdolności człowieka, jego preferencji oraz potencjalnych wyborów. Człowiek, który nie ma wiedzy co do swych talentów, przedsiębiorczości, ale także poziomu kultury, determinant ekonomicznych i społecznych, w sytuacji pierwotnej, przed zawarciem kontraktu, będzie się starał tak określić zasady życia społecznego, aby miały one charakter jak najbardziej uniwersalny.

W jaki jednak sposób teoria sprawiedliwości Rawlsa nadaje priorytet indywidualnym wyborom człowieka, a więc jak sankcjonuje ideę indywidualizmu? Idee zasłony niewiedzy i sytuacji pierwotnej odmawiają uczestnikom negocjacji kontraktu społecznego także wiedzy co do ich przyszłej koncepcji dobra, a więc co do ich przyszłych indywidualnych wyborów ścieżki życiowej. W konsekwencji kontrakt społeczny stanowić będzie taką konstrukcję mechanizmów społecznych, które będą w jak najwyższym stopniu neutralne co do przyszłych wyborów człowieka. Jeśli członek społeczności nie ma wiedzy co do swej idei dobra, a więc przyszłej drogi życiowej, zależeć mu będzie aby zasady regulujące życie społeczne nie zabraniały mu podejmowania przyszłych wyborów, jakiegokolwiek by one nie były. To człowiek, nie zaś instytucja państwa, czy jakakolwiek instytucja o charakterze autorytatywnym, decyduje, jak jego życie ma wyglądać, jaką postawę moralną przyjmować i jaką ścieżkę życiową ma obrać. Idee zasłony niewiedzy oraz sytuacji pierwotnej stanowią warunek konstrukcji neutralnej przestrzeni społecznej, jako fundamentu pod realizację indywidualnych idei dobrego życia. „Istotą tego wymogu neutralności państwa jest przekonanie, że nie jest przedmiotem troski państwa czy społeczeństwa, aby ludzie dokonywali *dobrych* wyborów, lecz aby mieli swobodę dokonywania *własnych* wyborów kierowanych ich osobistym pojęciem tego, co dobre”³⁵⁹.

Przestrzeń społeczna jest w rezultacie miejscem realizacji indywidualnych wyborów życiowych, które nie kolidują z wyborami innych członków społeczności. Z koncepcji kontraktualnej teorii sprawiedliwości wyłania się swoista koncepcja moralności, gdzie moralne cele obierane przez człowieka nie stanowią konstytutywnej cechy jego istnienia. Tak jak człowiek zdolny jest do obierania swej życiowej drogi, tak też jest on w stanie cele swe zmieniać. W tym miejscu ujawnia się *stricte* liberalne podejście Rawlsa do kwestii człowieka i autonomii jego wyborów. Autonomiczność osoby ludzkiej przejawia się w zdolności człowieka do podejmowania indywidualnych wyborów ograniczonych jedynie wymogami

³⁵⁹ Adam Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 194.

prawa. Przestrzeń wolnych wyborów ograniczona zostaje poprzez prawo, którego celem jest zabezpieczenie przestrzeni neutralności podejmowania tychże wyborów. Osobowość moralna człowieka określona zostaje więc poprzez dwie zdolności. Pierwszą jest zdolność określania swej koncepcji dobra, która przekłada się na wybór swej własnej ścieżki życiowej, drugą zaś poczucie sprawiedliwości, czyli poszanowania dla prawa, które funduje możliwość obierania swych własnych dróg. Koncepcja Rawlsa wskazuje więc wyższość prawa nad dobrem. „Pragnienie wyrażania naszej natury jako wolnych i równych bytów racjonalnych może być zaspokojone tylko poprzez działanie zgodne z zasadami prawa i sprawiedliwości, które mają najwyższy priorytet”³⁶⁰. Stąd też Rawls nie podejmował zagadnień, które otwałyby drogę do polemiki z Popperem. Najwyższym wymogiem było nie przekraczanie granic wyznaczonych przez teorię sprawiedliwości, a do tej Rawls zaliczał takie swobody podstawowe jak wolność słowa, prasy, stowarzyszeń, oraz prawo do posiadania³⁶¹. Zadaniem instytucji czuwających nad właściwym przestrzeganiem prawa ma być dodatkowo takie podejście do społecznych i ekonomicznych nierówności, które nakierowane będzie na przysparzanie korzyści środowiskom najbardziej upośledzonych. Instytucje ze swymi stanowiskami, których zadaniem jest sprawowanie nadzoru nad ustanowionym porządkiem, z zasady dostępne mają być dla każdego. Z tego też względu Rawls nie analizuje poszczególnych systemów społecznych – te, które spełnią powyższe zasady zasługują na jego pełną akceptację.

Teoria państwa protekcyjnego Karla Raymunda Poppera określa zakres wolności członka społeczności. Granicą wolności, gdzie człowiek może realizować swe indywidualne plany, jest wolność drugiego człowieka. I choć państwo traktowane jest przez Poppera jako towarzystwo zapobiegania przestępczości, jego zadaniem jest takie ograniczanie wolności członków społeczności, aby każdy z nich za cenę tych ustępstw mógł czuć się bezpiecznie. Jak pisze: „[...] wolność polityczna jest niemożliwa bez równości wobec prawa. A ponieważ wolność absolutna jest niemożliwa, powinniśmy, jak Kant, domagać się zamiast niej równości wobec ograniczeń wolności będących nieuchronnymi konsekwencjami życia społecznego”³⁶². Tak wyznaczona przestrzeń wolności, staje się dla jednostki ludzkiej miejscem realizacji swych indywidualnych zamierzeń. Każdy członek społeczności uświadomić sobie musi, iż sam ponosi odpowiedzialność za swą pozycję społeczną, jak i relacje z innymi ludźmi. Popper zgodnie z ówczesnym nurtem liberalnej walki z wszelkimi przejawami kolektywizmu próbował uwolnić człowieka od determinant społecznych. W

³⁶⁰ Ibidem, s. 196.

³⁶¹ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, op. cit., s. 14.

³⁶² Karl R. Popper, *Domysły i refutacje*, op. cit., s. 575.

rezultacie życie społeczne da się poznać poprzez odniesienie do indywidualnych osób oraz stosunków, jakie między nimi zachodzą.

Właśnie indywidualizm traktujący człowieka jako autonomiczną jednostkę, stał się podstawą współczesnej krytyki, na jaką narażony jest liberalizm. Kondycja społeczeństw liberalno – demokratycznych skłania do wniosku o rozpadzie tradycyjnych wartości, które od pokoleń kształtowały podstawowe ramy egzystencji człowieka. Szczególnie krytycznie oponenci liberalizmu ustosunkowują się do rozbicia więzi międzyludzkich i choć, jak pisze Popper, „[...] ludzie stale tworzą konkretne grupy i nawiązują konkretne stosunki wszelkiego rodzaju, starając się w miarę możliwości zaspokoić najpełniej swe emocjonalne potrzeby społeczne”³⁶³, to jednak emancypacja jednostki ludzkiej, która najpełniej funkcjonuje w strukturach społeczeństwa otwartego, prowadzi do rozluźnienia tradycyjnych więzi. Wspomniane już społeczeństwo abstrakcyjne więzi międzyludzkie interpretuje na zasadzie współpracy i wymiany pomiędzy członkami społeczności. W konsekwencji usunięcie determinant społecznych i obyczajowych sprawia, że w miejsce więzów biologicznych pojawiają się więzi duchowe. Ważny jest nie dogmatycznie przyjęty, narzucony odgórnie, stosunek do drugiego człowieka, lecz indywidualny akt człowieka. Sam Popper jednak wspomina o pewnym problemie wynikającym z biologicznej struktury człowieka, który w społeczeństwie abstrakcyjnym byłby nieszczęśliwy. Jak pisze Popper, każdy człowiek odczuwa potrzebę więzi społecznej, kontaktu z drugim człowiekiem. Nie jest w stanie w pełni wyzbyć się charakterystycznego dla społeczności trybalnej poczucia bezpieczeństwa z racji funkcjonowania w grupie o charakterze organicznym³⁶⁴. Część z tych wartości wyznaczających struktury społeczeństwa otwartego znalazły spełnienie w społecznościach czasów współczesnych.

Komunitariańska krytyka liberalizmu w znacznej mierze dotyczy lansowania aspołecznego indywidualizmu, który sprowadza się do takiej wizji społeczeństwa, które tworzone jest przez jednostki nastawione na osiąganie w jego ramach swych indywidualnych celów. Generalna linia krytyki komunitariańskiej opiera się na założeniu, iż człowiek konstytuowany jest przez wartości, które w pewnym sensie narzuca mu wspólnota. „Czy tego chcemy, czy nie – zauważa Andrzej Szachaj - jesteśmy złączeni z życiem swojej wspólnoty i to ona określa system wartości, który wyznajemy, a w ten sposób i to, kim jesteśmy”³⁶⁵. Komunitarianie zdecydowanie krytykują rawlsowską teorię pierwszeństwa prawa nad

³⁶³ Karl R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 223.

³⁶⁴ Ibidem, op. cit., s. 222.

³⁶⁵ Andrzej Szachaj, *Jednostka czy wspólnota?*, op. cit., s. 18.

dobrem. Nie jest tak, mówią, że człowiek dowolnie dobiera sobie odpowiadające mu wartości, które może w każdym momencie odrzucać w imię jakiś innych wartości. Jest wręcz przeciwnie – to te wartości określają to, kim jest. Wartości te zaś mają swe źródła we wspólnocie. Człowiek jest konstytuowany przez wspólnotę, w której przebywa. Popper zdecydowanie przeciwstawiłby się takiemu podejściu. Cały jego wysiłek w filozofii społecznej sprowadzał się do uwolnienia człowieka z tego rodzaju zależności – determinanty wspólnotowe przywodziły mu na myśl totalitarny kolektywizm. Zanim jednak przejdę do konkretnych zarzutów poszczególnych myślicieli opcji komunitariańskiej względem indywidualizmu, warto uwagi są same znamiona patologicznych skutków systemu liberalno – demokratycznego.

Źródłem rozgoryczenia komunitarian i wynikającej z niego krytyki aspołecznego indywidualizmu doszukiwać się można w obserwowanych tak zwanych czterech mobilnościach, o których wspomina Michael Walzer. Pierwsza z nich to mobilność geograficzna. Walzer zauważa, iż społeczność amerykańska dużo częściej niż miało to miejsce w przeszłości, zmienia miejsce swojego zamieszkania. Skutkuje to między innymi osłabieniem więzi ze wspólnotą. Migracje współczesnych Amerykanów związane są najczęściej z pracą zawodową. Wspólnota ludzka nie sprowadza się do wspólnego miejsca zamieszkania, lecz częste migracje ludności bynajmniej nie wpływają na pogłębienie więzi pomiędzy ludźmi. Druga mobilność dotyczy kwestii społecznej. Odrzucenie tradycji, a w przypadku Poppera, poddanie jej krytycznemu osądowi, narusza pielęgnowany od pokoleń porządek polegający na pewnej przynależności wspólnotowej. Sam fakt przejęcia odpowiedzialności przez członków społeczności za swój status społeczny implikuje brak pewności w zachowaniu podobnej pozycji społecznej do tej, jaką zajmowały starsze pokolenia. To zaś wpływa na ciągłość w przekazywaniu wierzeń i zwyczajów rodzinnych. Tego rodzaju obserwowane w Ameryce zjawiska, w oczach komunitarian odłączają człowieka od jego korzeni i sprawiają, że zostaje skazany na poszukiwania swojej własnej drogi dobrego życia bez doświadczeń przekazywanych przez rodzinną tradycję. Trzecia mobilność, która obserwowana jest z coraz większym niepokojem, dotyczy kwestii małżeństwa³⁶⁶. Głównie chodzi tu o wysokie wskaźniki separacji i rozwodów. „Zważywszy

³⁶⁶ Do zagadnienia tego rodzaju nawiązuje również Honorata Cyrzan, która opisując modelową osobowość indywidualisty, przedstawia jego stosunek do kwestii małżeństwa. Mimo, iż indywidualista kieruje się w życiu takimi celami, jak samorealizacja czy kariera zawodowa, pod presją oddziaływującej jeszcze tradycji zawiera formalne małżeństwo. Opisana przez Poppera biologiczna struktura człowieka, która domaga się bliskości i więzi z drugim człowiekiem, w czasach współczesnych – jak zauważa Cyrzan - ograniczona zostaje do bliskości fizycznej, z zachowaniem dystansu duchowego. Brak autentycznej bliskości wynika z konieczności ograniczenia sfery wolności. Autonomiczność człowieka, w tym przypadku, rozumieć należy jako osobistą wolność i chęć

na to, że dom jest pierwszą społecznością i pierwszą szkołą etnicznej tożsamości i religijnych przekonań, tego rodzaju rozbitcie musi mieć antywspólnotowe konsekwencje”³⁶⁷.

Czwartą wspomnianą przez Walzera mobilnością jest mobilność polityczna. Zjawisko to dotyczy preferencji wyborczych zwolenników liberalizmu. Wyborca taki nie skłania się ku zagłosowaniu na tę partię polityczną, która odzwierciedlała rodzinne preferencje. Raczej jego wybór określany zostaje doraźnie, za każdym razem od nowa. Tego rodzaju zjawisko wpływa zdaniem komunitarian na niestabilność polityczną społeczeństwa, szczególnie zaś w skali lokalnej, gdzie celem organizacji politycznych ma być pogłębianie więzi wspólnotowych³⁶⁸.

Komunitariańska krytyka dotyczy liberalizmu o tyle, o ile funduje on wspomniane wyżej cztery mobilności, będące wyrazem wolności w poszukiwaniu swojego szczęścia. „Niemniej jednak u podszewki owej popularności kryje się smutek i rozgoryczenie, które od czasu do czasu znajdują wyraz, a komunitarianizm jest, najprościej mówiąc, przejawiającą się od czasu do czasu formą wyrażania tych uczuć. Odzwierciedla on poczucie straty i jest to strata realna”³⁶⁹. Te zarzuty względem obserwowanych, szczególnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, skutków indywidualizmu zwanego aspołecznym, należy uzupełnić jednak tak zwaną drugą krytyką komunitariańską. Bo o ile opis rzeczywistości społecznej wykazuje wspomniane wyżej tendencje separatystyczne w społeczeństwie, o tyle, jak wiemy wciąż w skali niepomernie większej funkcjonują charakterystyczne dla wspólnoty więzi międzyludzkie. Zgodnie z przedstawionymi mobilnościami społeczeństwo liberalno – demokratyczne składa się z odizolowanych od siebie indywidualuów, których naczelnym celem jest samorealizacja, i poszukiwanie swego własnego szczęścia. Swoistym *credo* liberalizmu

ciągłego jej poszerzania. Należy zaznaczyć, iż opisane przez Cyrzan modele postaw indywidualistycznych są do pewnego stopnia idealizowane – proces ten cały czas przebiega i nie wiadomo jaką formę przyjmie w przyszłości. Świadomość autonomiczności, chęć samorealizacji z zachowaniem dystansu duchowego w stosunku do innych ludzi wpływa na tradycyjny model rodziny. Do całkiem nowych zjawisk, które są niejako rezultatem indywidualistycznej świadomości prawa człowieka do odrębności oraz własnych poszukiwań, zaliczane są rodziny wielorodzinne. Zjawisko to polega na utrzymywaniu wzajemnych kontaktów małżeństw ze swymi byłymi partnerami, którzy także ponownie wstąpili w związki małżeńskie. W tego rodzaju znajomościach nie występują czynniki konfliktogenne, jako że wszyscy z rodziny wielorodzinnej mają świadomość swej autonomiczności i poszanowania autonomiczności drugiego człowieka. Z drugiej strony, póki co jedynie w USA, zauważono zjawisko rodzin niepełnych, które powstają w wyniku świadomego wyboru samotnego ojca bądź matki. Życie w społeczeństwie, które opiera się jednak na tradycyjnie pojętej rodzinie, dla *singla* – jak próbuje określić się samotnych ojców bądź matek z wyboru – jest nieco trudniejsze. Z tego też względu osoby takie w celu zabezpieczenia swej przyszłości skłonne są, bardziej niż jest to zauważalne w tradycyjnie pojętej rodzinie, inwestować w swe wykształcenie czy wygląd. „Single to rosnący rynek do zagospodarowania. Już pojawiły się poradniki i oferta biur turystycznych. Specjaliści od urządzania wewnątrz także dostrzegli tę grupę klientów. Być może wkrótce konieczne stanie się dostosowanie prawa do zmienionej struktury społecznej, w której znaczącą grupę będą stanowić single” [Honorata Cyrzan, *O potrzebie utopii*, op. cit., s. 68 – 70].

³⁶⁷ Michael Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu* [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. Paweł Śpiewak, op. cit., s. 99.

³⁶⁸ Ibidem, s. 99-100.

³⁶⁹ Ibidem, s. 100.

jest przecież walka z tradycjami, jak i dogmatycznie przyjmowanymi autorytetami. Jest jednak i drugie oblicze społeczeństwa, gdzie faktycznie więzi międzyludzkie mają swe uprzywilejowane miejsce, a liberalna teoria zdecydowanie fałszuje obraz rzeczywistości społecznej. „Liberalizm może uwydatniać znaczenie czysto kontraktowych więzi, ale jest oczywistym fałszem sugerowanie, jak wydawał się niekiedy czynić Hobbes, że wszystkie nasze związki to przyjaźnie czysto <rynkowe>, związki o charakterze woluntarystycznym i egocentrycznym, które nie mogą trwać dłużej niż płynące z nich korzyści”³⁷⁰. Społeczeństwo ma charakter komunitariański – jest siecią wzajemnych relacji pomiędzy członkami danych wspólnot. Relacje te znajdują zaś odzwierciedlenie w konstytucji danego człowieka. Jakkolwiek liberalna teoria separowałaby człowieka od społecznych zależności, to jednak w praktyce, społeczności pełne są relacji międzyludzkich przekraczających jedynie indywidualistyczny ideał samorealizacji i autonomiczności.

Mamy więc dwa różne punkty widzenia – z jednej strony obraz społeczeństwa, w którym do głosu doszły liberalne postulaty indywidualizacji społeczeństwa, co w rezultacie doprowadziło do upadku tradycyjnych wartości i atomizacji społeczeństwa, z drugiej zaś obraz społeczeństwa, w którym jednostki wiążą silne relacje wspólnotowe, a liberalna teoria narzuca swój własny, zakłamany obraz rzeczywistości społecznej. W drugim przypadku komunitarianie oskarżają liberalizm o paraliżującą ideologizację dyskursu filozoficznego, która uniemożliwia wyrażenie prostej konstatacji, iż życie społeczne ma charakter wspólnotowy i wartości wspólnotowe konstytuują człowieka nadając mu tożsamość³⁷¹. Jak więc jest w rzeczywistości? Czy faktycznie zatomizowane społeczeństwo kieruje się w większości jednostkowymi celami, a teoria liberalizmu jest fundamentem tego rodzaju działań, czy też społeczeństwo łączy komunitariańskie więzi międzyludzkie, a teoria liberalizmu jest ideologią, która niejako wmawia nam, iż tak nie jest. Pozycja komunitaryzmu w obu przypadkach nie stanowi realnego zagrożenia dla teorii liberalizmu. Z jednej bowiem strony, gdy przyjmujemy, iż rzeczywiście świat społeczny jest zatomizowany, komunitaryzm nie jest w stanie przezwyciężyć tendencji separatystycznych w społeczeństwie, z drugiej zaś, gdy założymy, iż świat społeczny ma charakter komunitarystyczny, tak jak to się dzieje obecnie, komunitarianizm nie jest w stanie przebić się przez szeroko rozpowszechnioną ideologię liberalną.

Komunitaryzm, jako stanowisko, nie do końca rozpatrywać należy jako zaprzeczenie wartości liberalnych. W przypadku niektórych myślicieli intencje ich krytycznych rozważań

³⁷⁰ Ibidem, s. 96.

³⁷¹ Ibidem, s. 97-98.

nakierowane są na reformowanie teorii liberalizmu - uwspółcześnianie jej. Poziom akceptacji poniektórych tez liberalizmu przez nurt myślicieli komunitarnych różni się dość znacznie. I tak liberalizm oraz komunitaryzm generalnie odpowiada przeciwstawieniu społeczeństwa otwartego oraz wspólnoty. Błędny jest, na co zwraca uwagę Adam Chmielewski, wielokrotnie powtarzane na gruncie filozofii politycznej przeciwstawienie: jednostka czy wspólnota. Podczas gdy społeczeństwo otwarte jest taką organizacją życia społecznego, które docenia wartość indywidualizmu i przez to stanowi opozycję względem wspólnoty, tak jednostka sama nie jest w stanie funkcjonować w świecie, i jako taka nie stanowi przeciwstawienia wspólnoty. W każdym razie nie z punktu widzenia interesujących nas organizacji życia społecznego. Przeciwstawienie społeczeństwa otwartego wspólnoty pozwala na hierarchizowanie poszczególnych myślicieli ze względu na ich podejście do kwestii jednostki i jej miejsca w społeczeństwie. Jedną z prób uporządkowania rozlicznych stanowisk podjął się profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu - Andrzej Szahaj – autor dzieła podejmującego problemy liberalizmu – *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*³⁷².

W przedstawionej próbie uporządkowania myślicieli ze względu na miejsce i rolę jednostki w społeczeństwie, na pierwszym miejscu Szahaj wymienia Roberta Nozicka – autora dzieła *Anarchia, państwo, utopia*. Stanowisko jego, zgodnie z ogólnie przyjętym podejściem, określa jako libertarianizm. Drugim myślicielem, którego poglądy nie wykazują już tak skrajnie liberalnego odchylenia, jest autor *Teorii sprawiedliwości* – John Rawls. Trzecie stanowisko, określone przez Szahaję jako liberalizm komunitarystyczny³⁷³, również wypracowane zostało przez Rawlsa. To jednak różni się od poprzedniego uwzględnieniem w swych rozważaniach krytyki komunitariańskiej. Stanowisko czwarte, reprezentowane przez wspomnianego wyżej Michaela Walzera, jest już stanowiskiem komunitariańskim przeciwstawiającym się *stricte* liberalnym postulatam indywidualizmu metodologicznego. Stanowisko piąte zwane liberalizmem republikańskim reprezentuje Q. Skinner. Stanowisko szóste, nawiązujące również do tradycji republikańskich, jednak w zestawieniu ze Skinnerem o charakterze bardziej komunitariańskim, reprezentuje Charles Taylor. Na rzecz komunitaryzmu radykalnego argumentuje Michael Sandel. Ostatnim stanowiskiem jest komunitaryzm nostalgiczny, którego rzecznikiem jest Alasdair MacIntyre³⁷⁴. Przedstawiony

³⁷² Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota, Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000

³⁷³ Zgodnie z przyjętą wcześniej terminologią, stanowisko to powinno nazywać się – liberalizm komunitariański. Tu jednak pozostaje przy oryginalnej nazwie autorstwa prof. Szahaję.

³⁷⁴ Adam Chmielewski, *Liberalizm i jego wrogowie*, „Nowa krytyka”, 2001 (12), s. 351-359.

wykaz stanowisk jest niejako sporem o liberalizm – o miejsce jednostki w społeczeństwie. Spór ten rozgrywa się na linii liberalnego społeczeństwa otwartego oraz komunitariańskiej wspólnoty.

Przejdę zatem do zarzutów wybranych myślicieli opcji komunitariańskiej względem tych spośród postulatów teorii liberalnej, które w konsekwencji prowadzą do atomizmu społecznego, a więc względem postulowanego przez liberałów indywidualizmu. Pierwszym z przywołanych krytyków – reformatorów liberalizmu jest Michael Walzer, którego stanowisko, zgodnie z przytoczoną wyżej klasyfikacją, określić można jako komunitaryzm liberalny. „W swojej krytyce radykalnego indywidualizmu Walzer próbuje nas przekonać, że jedyna droga uczynienia jednostki silną bez rezygnacji z liberalnych osiągnięć wiedzie przez tymczasowe wysiłki w kierunku ochrony grup lokalnych”³⁷⁵. Ludzkość jako taka nie posiada wspólnych sobie dóbr społecznych. Walzer zaznacza, iż nawet prawa człowieka, wydawałoby się zasada uniwersalna, w swej istocie mają charakter partykularny. Prawa człowieka źródła swe mają w podobnych u wielu wspólnot, partykularnych założeniach. Lista takich wspólnych cech nie jest jednak długa. Gdyby uwolnić człowieka od społecznych determinant – pozbawić go rodzimej mu wspólnoty będącej twórcą i reproduktorem jego tożsamości – w konsekwencji powstałaby jednostka niezwykle słaba. „Gdyby ludzie byli pozbawieni swoich wspólnotowych partykularności i opisani w sposób abstrakcyjny i uniwersalistyczny, straciliby znaczną część swoich tożsamości i zdolności do radzenia sobie w świecie”³⁷⁶. To środowiska lokalne kształtują systemy moralności. Nie ma jednej ogólnoludzkiej, uniwersalnej moralności – wszystkie one zakorzenione są we wspólnotach. Uniwersalizm w tym znaczeniu dotyczy wspólnych części partykularnych systemów wytworzonych przez środowiska lokalne.

Tak rozumiane miejsce człowieka w społeczeństwie prowadzi Walzera do określonej koncepcji systemu liberalno – demokratycznego. Skoro społeczeństwo składa się z wielu wspólnot, z których każda ma swe określone, partykularne cechy, państwo nie może zaprowadzać uniwersalnych porządków. Działania jego dotyczyłoby raczej motywowania społeczeństwa do pewnej wspólnej aktywności. Jak pisze Walzer: <potrzebujemy wzmocnić więzi asocjacyjne, nawet jeśli te więzi łączą tylko kilku z nas z kilkoma innymi, a nie każdego z każdym>³⁷⁷. Walzer postuluje tworzenie związku związków, gdzie na zasadach

³⁷⁵ Aneta Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s. 75.

³⁷⁶ Ibidem, s. 57.

³⁷⁷ Michael Walzer, *Multiculturalism and Individualism*, Dissent, Spring 1994, s. 189., cyt. za: Ibidem, s. 62.

dysharmonii funkcjonuje wiele małych wspólnot – konstruowanie dużych wspólnot całkowicie pozbawione jest sensu.

Rozpatrując walzerowską propozycję zreformowania liberalizmu, który jego zdaniem powinien więcej czerpać z idei demokratycznego socjalizmu, istotnym elementem z punktu widzenia krytyki indywidualizmu jest niewątpliwie próba stworzenia modelu „ja”. Jednostka ludzka, według Walzera, konstruowana jest zarówno społecznie jak i jednostkowo. Fundamentalne znaczenie w procesie tym odgrywa wspólnota ze swymi partykularnymi cechami, na którą składają się wartości takie, jak rodzina, język, kultura, historia. Konstytucja jednostki nie ma jednak charakteru statycznego. „Ja”, które osadzone jest niejako w centrum osobowości, ma kontakt z różnymi wartościami, które są efektem bytowania jednostki ludzkiej w ramach jakiejś wspólnoty. W zależności od preferencji, które mają charakter czasowy, „ja” dobiera sobie odpowiednie role, które w sposób uporządkowany następują jedna po drugiej. Przechodzenie pomiędzy rolami jest harmonijne i nie narusza integralności jednostki ludzkiej. Pluralizm poszczególnych ról wybieranych przez „ja” osadzonym w centrum osobowości, jest drogą zabezpieczenia wolności jednostki przed dominującą rolą jednej wartości. Niezależne „ja”, które podejmuje swą rolę tylko na pewien, określony czas, aż do przejścia w kolejną rolę, jest autonomiczne i będąc w centrum zbioru różnych wartości, jest w stanie przyjąć którąś z ról, ale jest w stanie również ją odrzucić. Najważniejszym jest jednak fakt, iż źródeł konstytucji człowieka poszukiwać należy w wartościach wspólnotowych. „Wspólnoty, które produkują i reprodukują jednostki, zawsze mają specyficzne, partykularne cechy, które są przekazywane jednostkom”³⁷⁸.

Nieco bardziej radykalny atak na liberalnie pojęty indywidualizm miał miejsce za sprawą Michaela Sandela. Myśliciel ten, opcji republikańskiej, szczególnie krytycznie odniósł się do rawlsowskiej teorii sprawiedliwości, która oparta na założeniach indywidualistycznych, wykazuje, zdaniem Sandela, szereg cech patologicznych. Odnosi się to do podstawowej kategorii określającej rolę państwa w stosunku do jednostki. Jednak zarzuty Sandela dotyczące społecznego indywidualizmu dotyczą również niektórych postulatów autora *Spółczesności otwartego i jego wrogów*. Aneta Gawkowska, autorka *Biorąc wspólnotę poważnie?*, przywołuje dwie podstawowe kategorie określające polityczną rolę instytucji państwa względem jednostki, mianowicie politykę proceduralną, gdzie jej określnikiem jest taka rola państwa, która ogranicza się jedynie do stworzenia neutralnych ram dla funkcjonowania społeczeństwa, oraz politykę substancjalną, gdzie instytucja państwa

³⁷⁸ Ibidem, s. 57.

zaangażowana jest w dążenie do dobra swoich obywateli. Podczas gdy pierwsze podejście charakterystyczne jest dla liberalizmu o podłożu indywidualistycznym – jednostki bowiem poszukują swej własnej idei dobra, a państwo jedynie tworzy ramy zabezpieczające wolność poszukiwań dla wszystkich członków społeczeństwa, drugie podejście określane jako republikanizm, wychodzi z założenia, iż cele poszczególnych jednostek się pokrywają, stąd też państwo ma możliwość wspomóc swych obywateli w dążeniach do dobra.

Jednostkę w teorii Sandela konstituuje wspólnota. To nie jednostka tworzy sobie świat społeczny, ona obarczona zostaje balastem tradycji. Z tego też względu nie jest w stanie zrozumieć samej siebie bez odniesienia do wspólnoty, do której przynależy. Przynależność ta implikuje również konieczność wywiązywania się z nałożonych przez wspólnotę obowiązków. „Nasze role (włącznie z kluczową rolą obywatela) konstituuja naszą tożsamość; bez niej nie mielibyśmy w zasadzie żadnej tożsamości”³⁷⁹. Role zaś narzucane są jednostce przez wspólnoty. Wspólnoty – jako że jednostka może być konstituowana przez więcej niż jedną wspólnotę. Zobowiązana jest wtedy do wywiązywania się z obowiązków wobec wspólnot – te zaś (obowiązki) mogą być ze sobą sprzeczne. Sandel rozwiązuje ten problem poprzez uznanie zdolności człowieka do negocjowania między narzuconymi nam zobowiązaniami. Z drugiej zaś strony, sama wspólnota ukierunkowana jest na pomoc w rozwiązywaniu dylematów jej członków.

Podczas gdy komunitarianie jednostkę ludzką odnoszą do wspólnoty, liberałowie opcji indywidualistycznej pozostawiają ją samej sobie. Aby jednak jednostka mogła funkcjonować – dokonywać swych indywidualnych wyborów - musi mieć prawo do ich podejmowania. W tym wymiarze, państwo o charakterze proceduralnym musi spełniać rolę, nawiązując do Poppera, organizacji zapobiegania przestępczości. Rolą państwa jest określenie takich ram prawnych dla swych obywateli, aby, nie przesądzając, która z obranych przez nich dróg jest lepsza od pozostałych, każdy mógł realizować swoją własną. Warunkiem jednak jest poszanowanie dla ogólnie przyjętych zasad. W tym sensie społeczeństwo liberalne o podłożu indywidualistycznym przybiera postać systemu neutralnego – nie wartościującego wyborów dobrego życia swych obywateli.

Zagadnienie to – kwestia neutralności moralnej liberalizmu – w obliczu zjawisk obserwowalnych w nowoczesnych społeczeństwach liberalnych, stanowi szeroko krytykowany element tej doktryny. Szahaj również postuluje zreformowanie liberalizmu,

³⁷⁹ Aneta Gawkowska, *Samorząd zobowiązanych obywateli* [w:] *Indywidualność wspólnotowość polityka*, pod red. Marka N. Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2002, s. 251.

szczególnie zaś odstępianie od, wywodzącej się z tradycji oświeceniowej, ambicji stworzenia neutralnej struktury społecznej. Jeden z krytycznych argumentów Sandela względem liberalnej koncepcji indywidualistycznej wolności, dotyczy braku konieczności odnoszenia wyborów jednostki ludzkiej względem wspólnoty. Jednostka w koncepcji Rawlsa wyposażona jest w prawa jak i potrzeby pewnych dóbr pierwotnych – poza nimi, wolna od tradycji, sama określa swoją ideę dobrego życia. Sandel zauważa jednak, iż w rzeczywistości tak nie jest. To wspólnota tworzy tożsamość jednostki i poniekąd to właśnie ona określa zakres ludzkich wyborów. Zarzuty Sandela dotyczą również samej konstytucji jednostki w indywidualistycznej koncepcji Rawlsa. Tożsamość „ja” niezależna jest od celów, jakie jednostka zakłada. Jak o rawlsowskim dystansie pomiędzy „ja” a celami obieranymi przez człowieka pisze Sandel: „Idea ta zakłada, że istnieje zawsze różnica pomiędzy celami, które *mam*, a osobą, którą *jestem*. Uznając coś za *mój* cel, ambicję, pragnienie itp., zakładam zarazem istnienie jakiegoś podmiotowego <ja> stojącego w pewnej odległości za owymi celami, ambicjami czy pragnieniami, a forma owego <ja> musi być uprzednia względem celów czy atrybutów, które posiadam”³⁸⁰. Postulat ten ma stanowić gwarant wolności jednostki. Żaden z obranych przez człowieka celów nie jest w stanie na tyle wpłynąć na jego tożsamość, aby nie był w stanie go porzucić na rzecz innego. Sandel jednak stwierdza, iż jeśli faktycznie cele nie mają żadnego wpływu na tożsamość „ja”, w takim wypadku dewaluuje się wartość samych celów. Jeśli cele nie mogą wpływać na zmianę tożsamości (choćby przez refleksję), to same wybory człowieka nie są ważne – ich rola zostaje marginalizowana. Nieważne bowiem jakie cele wybierze człowiek, i tak nie będą one miały wpływu na jego tożsamość. Najważniejszą zaś staje się autonomia jednostki – jej zdolność do podejmowania wyborów. Ponadto konsekwencją dystansu pomiędzy „ja” a celami człowieka jest, zdaniem Sandela, charakter wspólnoty, jaką jest w stanie tworzyć. Na założeniach koncepcji Rawlsa, człowiek nie jest w stanie uczestniczyć we wspólnocie „złączonej więzami moralnymi”. „Wspólnota taka – która w odróżnieniu od kooperatywistycznej – obejmującej nie tylko dążenia, ale i tożsamość swych uczestników, wciągając ich tym samym w formę członkostwa idącą tak daleko, że z punktu widzenia nieuwarunkowanej jaźni niepojętą”³⁸¹.

Refleksja nad własnymi celami, zdaniem Sandela, ma znaczenie fundamentalne dla istnienia wspólnoty. Tylko poprzez refleksję człowiek jest w stanie traktować wspólnotę jako cel. Ona zaś jest warunkiem doświadczania dobra wspólnego. Liberalizm w swej

³⁸⁰ Michael Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie*, pod red. Paweł Śpiewak, op. cit., s. 78.

³⁸¹ Ibidem, op. cit., s. 79.

indywidualistycznej wersji, zdaniem Sandela, takiej możliwości nie daje. Idea republikańskiej wolności pozytywnej nakierowanej na realizację dobra wspólnego stoi niejako w opozycji do współczesnych praktyk w państwach liberalno – demokratycznych. Sandel oskarżając Rawlsa jako ideologa współczesnej wersji liberalizmu, zauważa, iż wraz ze wzrostem ilości instytucji państwowych, zmniejsza się liczba wspólnych celów społeczności. Jedyne obowiązki o charakterze uniwersalnym dotyczą proceduralnych wymogów co do niekrzywdzenia drugiego człowieka. To bowiem jest warunkiem wzajemnego poszukiwania swych własnych idei dobra. Co zaś się tyczy wyboru celów, do których człowiek dąży, leży to poza kompetencją państwa. Każdy odpowiada za siebie. „Obecny kryzys liberalnej teorii i praktyki państw liberalnej demokracji mógłby być rozwiązany za pomocą substancjalnego dyskursu moralnego, przez włączenie wartości istotnych dla danej wspólnoty w debaty polityczne konkretnych państw”³⁸². Sandel wskazuje, że model proceduralny ogranicza bardzo ważny proces więzi członka wspólnoty ze swą wspólnotą. Dotyczy to zarówno wspólnot lokalnych, jak i państwa. Wszystkie one łączą swych członków za sprawą określonych wartości. Traktowanie wszystkich wspólnot w oparciu o teorię sprawiedliwości – bez odniesienia do wartości istotnych dla danej wspólnoty, jest główną przyczyną współczesnego kryzysu liberalizmu. Postulaty te znajdują odniesienie w podejściu do kwestii globalizmu. Sandel zdecydowanie preferuje rozdzielanie suwerenności pomiędzy określone wspólnoty, niżli tworzenie dużych organizacji państwowych o charakterze globalnym³⁸³.

Komunitaryzm w wersji Sandela postrzega jednostkę, jako zależną od wspólnoty. Tylko poprzez wartości wspólnotowe jednostka ludzka jest w stanie się określić. Realizując narzucone jej obowiązki zyskuje ze strony wspólnoty możliwość samo-rządzenia oraz wsparcia. Sandel wartości poszukuje w tym, co wspólne, nie w tym zaś, co różnicuje. Indywidualizm przejawiający się w proceduralnych standardach zarządzania, wykorzenia jednostkę ludzką z więzi społecznych, a tym samym odpowiedzialny jest za współczesny kryzys i upadek wartości.

Kolejną koncepcją, w klasyfikacji Szahaja, określoną jako komunitaryzm republikański, która w opozycji do liberalnych koncepcji o charakterze indywidualistycznym koncentruje się na określeniu społecznej konstytucji jednostki ludzkiej, jest koncepcja Charlesa Taylora³⁸⁴. Myśliciel ten nie odrzuca jednak całkowicie dorobku liberalizmu. Z jednej bowiem strony rozważania jego mieszczą się w szeroko rozumianym nurcie tradycji

³⁸² Aneta Gawkowska, *Samorząd zobowiązanych obywateli* [w:] *Indywidualność wspólnotowość polityka*, pod red. Marka N. Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego, op. cit., s. 256.

³⁸³ Ibidem, s. 257.

³⁸⁴ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, op. cit., s. 53.

liberalnej, gdzie Taylor stara się odkryć niewykorzystane potencje dotyczące kwestii autentyczności oraz wolności pozytywnej, z drugiej zaś strony podejmuje krytykę tego nurtu – szczególnie zaś stojących na przeszkodzie do realizacji wyżej wspomnianych idei, tendencji atomistycznych oraz idei wolności negatywnej³⁸⁵. Komunitaryzm Taylora, podobnie jak koncepcje innych przedstawicieli tego nurtu, przeciwstawia się takiej wizji rzeczywistości społecznej, gdzie, jak owe stanowisko przybliży Dorota Drałus, „[...] jednostki nie są zdefiniowane przez udział w określonych relacjach wspólnotowych, gospodarczych, religijnych, seksualnych czy hobbistycznych, ponieważ w dowolnej chwili mogą porzucić każdą z nich [...]”³⁸⁶.

W koncepcji Taylora człowiek konstituuje się poprzez dialog z określoną wspólnotą. Nie jest to jednak ogólnie pojęta wspólnota, lecz grupa ludzka, jak pisze Taylor, o podobnych horyzontach znaczeniowych. Właściwe danej wspólnocie ramy porozumiewawcze stanowią warunek konieczny spełnienia „ja”³⁸⁷. To właśnie dialog, który stanowi warunek zakotwiczenia jednostki we wspólnocie, jest niezwykle istotnym elementem filozofii Taylora. Mówiąc o języku stanowiącym podstawę komunikacji w ramach konstituującej nas wspólnoty, Taylor nie pisze tylko o języku werbalnym, lecz również tym, oddającym nasze stany emocjonalne, sztuki i miłości. Język ekspresji, jak go nazywa, jest swoisty dla każdej z grup o określonych horyzontach znaczeniowych. „Języki, których używa nam ta interakcja, są fundamentalne dla naszych możliwości rozumienia nas samych i dla zrozumienia genezy naszego umysłu”³⁸⁸. Język jako taki pozwala nam nie tylko zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość, lecz również nas samych. Konstytucja jednostki ludzkiej po części uwarunkowana jest względem określonej grupy znaczeniowej. Język daje również możliwości autointerpretacji, gdzie jednostka ludzka poprzez rozumienie siebie samej może zrewidować swą obecną sytuację.

Język jako taki ma charakter społeczny i intersubiektywny. W tym wymiarze rzeczywistość społeczna nie ma charakteru atomistycznego. Człowiek wchodzi z drugim człowiekiem w interakcje dialogiczne w ramach wspólnej podmiotowości „my” określonej względem pewnych horyzontów znaczeniowych. „Nasza tożsamość jest produktem dialogicznym naszych interakcji z innymi ludźmi, ma więc wymiar głęboko społeczny”³⁸⁹. Taylor podkreśla, iż tak rozumiany dialog – przez to i proces konstytucji człowieka - trwa

³⁸⁵ Aneta Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, op. cit., s. 97.

³⁸⁶ Dorota Drałus, *Sprzeczności między filozofią a praktyką polityczną*, [w:] *Indywidualność wspólnotowość polityka*, pod red. Marka N. Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego, op. cit., s. 236.

³⁸⁷ Aneta Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, op. cit., s. 98 - 99.

³⁸⁸ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, op. cit., s. 62.

³⁸⁹ Ibidem, s. 63.

przez całe życie, nie zaś tylko we wczesnym etapie rozwoju człowieka. Dialog z określoną grupą ludzką, nawet gdy z praktycznego punktu widzenia jest już niemożliwy, znajduje odniesienie w dialogu wewnętrznym – fundamentalne znaczenie ma określona grupa znaczących innych.

W odniesieniu do kwestii politycznych, Taylor rozwój człowieka uzależnia od wzajemnego uznania we wspólnocie politycznej. Dotyczy to zarówno jednostki, jak i członka pewnej określonej grupy. Państwo jako takie w koncepcji Taylora składa się grup wspólnotowych, z których każda ma określoną definicję dobrego życia. Autor *Etyki autentyczności* postuluje decentralizację państwa, co poprzez przeniesienie ciężaru odpowiedzialności na społeczności lokalne, ma na celu pokonanie problemów związanych z atomizacją społeczności. Proponuje również takie podejście do kwestii państwa, które pozwala rozumieć je jako rodzaj wspólnoty, która określa ramy dyskursu pomiędzy różnymi tradycjami³⁹⁰.

Charles Taylor nie jest przeciwnikiem wolności człowieka i jego filozofia nie wyrasta ze sprzeciwu wobec idei indywidualizmu, lecz wobec atomizacji społeczeństwa. Jednostki ludzkie w społeczeństwie nie przypominają cząsteczek poruszających się według prostych praw mechaniki, o czym pisał znany przedstawiciel indywidualizmu metodologicznego, a zarazem uczeń Karla Raymunda Poppera, John Watkins, lecz łączą je dialogiczne relacje wspólnotowe w ramach określonych horyzontów znaczeniowych. Państwo multikulturalistyczne stwarza możliwość do wzajemnego zapoznawania się i czerpania z odmiennych od naszej tradycji. Każda jednostka może zapoznać się z rodzajem dialogu w ramach odmiennej kultury – sprawdzić, czy sposób argumentowania w ramach obcych horyzontów znaczeniowych jej odpowiada. Zaś w odniesieniu do swej własnej grupy wspólnotowej, im bardziej jednostka ludzka aprobeuje zakres praktyk w ramach wspólnoty swych bliskich, tym pełniej jest w stanie odnaleźć się w rzeczywistości społecznej, jest w stanie pojąć swą tożsamość, czy rozwijać swe zdolności.

Filozofem, który zdecydowanie odrzuca wartości liberalne jest Alasdair MacIntyre. Choć sam nie chce zaliczać się do szerszego grona komunitarian, uważa, iż jest jedynym konsekwentnym przedstawicielem tego nurtu. W klasyfikacji Szahaja stanowisko jego określone zostało jako komunitaryzm nostalgiczny. Sam MacIntyre postrzega dzisiejszą rzeczywistość społeczno – polityczną, jako zaprzeczenie wartości, których jest zwolennikiem i nie widzi możliwości urzeczywistnienia postulowanych przez siebie rozwiązań. Struktura

³⁹⁰ Aneta Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, op. cit., s. 104 - 107.

współczesnej rzeczywistości społecznej, wraz ze wszystkimi instytucjami zarówno gospodarczymi, politycznymi, jak i moralnymi, nie daje możliwości urzeczywistnienia wartościowej wspólnoty. Odpowiedzialnością za obecny stan rzeczy MacIntyre obarcza tradycję renesansową, szczególnie zaś oświeceniową. Krytyczny stosunek autora *Dziedzictwa cnoty* wynika z zauważalnego obecnie chaosu w dziedzinie moralności³⁹¹. Efektem takiego stanu rzeczy jest dominujący obecnie indywidualizm. Oświeceniowe próby oparcie moralności na naturze ludzkiej, czy to na namiętności, czy rozumie, ze względu na brak jej statyczności, nie daje możliwości na prawidłowe odniesienie do nakazów moralnych. W konsekwencji swych rozważań MacIntyre dochodzi do wniosku, iż moralność oparta na naturze ludzkiej z pominięciem *telos* sprawia, iż jednostki ludzkie są istotami emotywnymi. Współczesna niewspółmierność celów jest wartością chronioną przez liberałów. Jakiegokolwiek próby ujednolicenia porządku moralnego postrzegane byłoby jako realne niebezpieczeństwo totalitaryzmu³⁹². Człowiek sam cele może dobrać, państwo proceduralne zaś ma mu to umożliwić.

Czasy współczesne MacIntyre nazywa epoką nowego barbarzyństwa. Charakterystyka dzisiejszego, filozoficznego dyskursu moralnego, który jest spuścizną oświecenia, pozwala mu na zadanie pytania dotyczącego konstytucji jednostki ludzkiej. Dyskurs ten charakteryzują trzy cechy. Pierwsza z nich dotyczy nieprzekładalności znaczeń terminów w ramach różnych stanowisk sporu. Brak porozumienia w tym zakresie uzasadnia przemoc werbalną, oraz pozawerbalną, która zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty* „jest bowiem zazwyczaj kontynuacją racjonalnej argumentacji innymi środkami”³⁹³. Stąd też MacIntyre określa współczesność epoką barbarzyńską. Drugą cechą charakterystyczną dyskursu moralnego jest przyjmowanie przez zwolenników przeciwstawnych stanowisk uzasadnień, które roszczą sobie prawo do obiektywności i racjonalności. Zabieg ten nie przynosi jednak pożądanych rezultatów, jako że przeciwstawne stanowiska w równej mierze powołują się na ponadhistoryczne i ostateczne uzasadnienia, a w takim wypadku nikt nie jest w stanie rozsądzić, która obiektywność jest bardziej obiektywna. Trzecią cechą współczesnego dyskursu jest sięganie przez zwolenników odmiennych stanowisk do różnorodnych źródeł historycznych, czego rezultatem jest niejednolity język moralny³⁹⁴.

³⁹¹ MacIntyre źródeł chaosu w języku moralności doszukuje się w filozofii Immanuela Kanta oraz Davida Hume'a, gdzie „chcieli oni oprzeć moralność na faktach wywiedzionych z natury ludzkiej-jaką-ona-jest, nie zaś z natury ludzkiej, jaką mogłaby być, gdyby człowiek zrealizował swój *telos*”[Aneta Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, op. cit., s. 126].

³⁹² Ibidem, s. 127.

³⁹³ Adam Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, op. cit., s. 57.

³⁹⁴ Ibidem, s. 57-58.

W opozycji do indywidualistycznej koncepcji człowieka, jako autonomicznej jednostki, MacIntyre uważa, iż to właśnie wspólnota narzuca jednostce przekonania etyczne. „Zdolności do indywidualnej i efektywnej autokreacji muszą być bowiem najpierw wspólnotowo zaszczerpione i kultywowane w przyszłej jednostce, zanim będzie zdolna podjąć je sama i rozwijać mniej lub bardziej autonomicznie, zawsze jednak w konkretnej sieci uformowanych przez tradycję społecznych stosunków – w zgodzie z nimi lub przeciw nim”³⁹⁵.

Czymże wobec tego jest *telos*, którego brak we współczesnym świecie doprowadził do rozkładu moralnego ludzkości? *Telos* to cel, który przyświeca człowiekowi, gdy funkcjonuje w ramach określonej wspólnoty i aprobeuje określone przez nią praktyki. Życie w ramach wspólnoty w rozumieniu MacIntyre’a ściąga z człowieka odpowiedzialność za wybór dóbr, które są określone właśnie przez wspólnotowe praktyki oraz tradycję. „W ten sposób życiu ludzkiemu może zostać przywrócony wymiar cnoty, pojmowanej, tak jak u Arystotelesa, jako zdolność do kierowania swoim życiem wedle wspólnotowych definicji dobra i zła”³⁹⁶. Określony przez wspólnotę *telos* zakłada, iż jest coś takiego, jak natura ludzka, która właśnie w tym wspólnotowym celu się realizuje.

MacIntyre z jednej strony krytykuje współczesną kondycję człowieka, który skazany jest na samodzielne wybory celów, gdzie wszelkie ponadindywidualne treści moralne straciły moc obowiązywania, z drugiej zaś strony wskazuje, iż nie jest możliwe zrealizowanie oświeceniowych ideałów uniwersalnej moralności opartej na rozumie³⁹⁷.

Rzeczywistością społeczną, która w przeszłości sprzyjała realizacji idei dobra wspólnego, była ta oparta na strukturze *polis*. W ramach tych ograniczonych wspólnot ludzie odczuwali silną potrzebę realizacji wspólnego dobra, które stanowiło dla nich wyznacznik prawidłowej ścieżki życiowej. W tak rozumianych wspólnotach funkcjonowały określone opowieści, które utrwały wspólnotowy model dobrego życia. MacIntyre wskazuje również, iż wzorce określone w ramach wspólnoty mają swoją hierarchię, w której najwyższe miejsce zajmuje dobro określające, iż dobrym życiem jest takie, które poszukuje dobra człowieka. Struktura greckich *polis* należy jednak już do przeszłości. Co się tyczy dzisiejszych czasów MacIntyre wskazuje, iż realizacja ideału arystotelesowskiego polega na pogłębianiu lokalnych więzi wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów, oraz <[...]

³⁹⁵ Ibidem, s. 58.

³⁹⁶ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, op. cit., s. 35.

³⁹⁷ Ibidem, s. 37.

życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, która już nadchodzi³⁹⁸.

Wszystkie te skrótowo przedstawione stanowiska, mniej bądź bardziej radykalne w przeciwstawianiu się liberalizmowi, odrzucają taki obraz rzeczywistości społecznej, gdzie jednostka ludzka uniezależniona jest od różnego rodzaju determinant. Liberalny indywidualizm absolutyzujący autonomię jednostki w swych wyborach jest, ich zdaniem, przyczyną atomizmu społecznego – upadku wartości, rozkładu tradycyjnie ukształtowanych więzi międzyludzkich oraz tragicznej kondycji współczesnego człowieka. Pomijając wszelkie różnice stanowisk komunitarian, a bywają one znaczne, wspólnym mianownikiem wszystkich ich wysiłków jest poszukiwanie warunków tego, co w relacjach międzyludzkich jest wspólne, nie zaś tego, co różnicuje.

Koncepcja społeczeństwa otwartego Karla Raymunda Poppera stanowi tę linię filozofii liberalnej, która przedkładała wolność indywidualną człowieka nad wszelkie inne wartości. W tym wymiarze wręcz ideologicznie uniezależnia jednostkę ludzką od tych determinant, które miejsce człowieka w społeczeństwie, czy relacje międzyludzkie określają w kategoriach poza krytyczno – racjonalnych, jak na przykład poprzez odniesienie do tradycji. Ustępstwo względem niezależności człowieka, było w rozumieniu Poppera ustępstwem względem totalitaryzmu. Z tym zaś Popper nieugięcie walczył.

Skrajnie rozumiana autonomia człowieka ściągnęła na teorię Poppera cały szereg zarzutów co do aspołecznego wymiaru jego projektu. Akcentowane przez Poppera uniezależnienie człowieka od tradycyjnie rozumianych więzów społecznych jest drogą w stronę społeczeństwa abstrakcyjnego – społeczeństwa, w którym relacje międzyludzkie mają charakter autentyczny, nie zaś wynikający ze wzajemnych zależności. Jak zatem ma się kwestia zarzucanego popperowskiej koncepcji atomizmu społecznego w stosunku do rezultatu procesu emancypacji jednostki ludzkiej, czyli do społeczeństwa opartego na indywidualistycznych zasadach?

W koncepcji społeczeństwa otwartego Poppera jednostka ludzka uchwycona została w procesie emancypacji. Podlega ona również działaniu konkretnych sił, które proces ten próbują zatrzymać. I o ile wyznacznikiem stanu człowieka sprzed wielkiej rewolucji, jaką było przyjęcie postawy racjonalnej, było poczucie bezpieczeństwa wynikające z organicznej struktury rzeczywistości społecznej, o tyle w procesie emancypacji zmierzającej w stronę wolności, wyznacznikiem tegoż stanu staje się odpowiedzialność. Popper na stronach

³⁹⁸ Cyt. za: Ibidem, op. cit., s. 38.

Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów używa górnolotnych słów, iż właśnie indywidualizm stanowi twierdzą nowej humanistycznej wiary, ponadto właśnie w indywidualizmie dostrzega podstawę całej cywilizacji zachodniej oraz doktryny chrześcijańskiej. Indywidualizmu nie można utożsamiać z egoizmem – nie jest przeciwieństwem altruizmu. Popper indywidualizm rozumie jako przeciwieństwo kolektywizmu. Obraz rzeczywistości społecznej ufundowanej na indywidualistycznych podstawach, w ujęciu Poppera, wydaje się być optymistyczny. Spółeczeństwo otwarte, o czym przypomina Leszek Kołakowski, włącza w praktykę życia społecznego cnoty wczesnochrześcijańskie. Co więcej, to nie nagroda staje się motorem ludzkich działań, lecz zdolność do poświęceń oraz bezinteresowność³⁹⁹. Choć, jak pisze, życie w ramach społeczeństwa otwartego pełne jest wysiłku „[...]stania się istotą rozumną, zapomnienia o niektórych przynajmniej potrzebach społecznych, pilnowania siebie i przyjęcia na siebie odpowiedzialności”⁴⁰⁰, to jednak w zamian człowiek zyskuje pełnię człowieczeństwa, która znajduje spełnienie w postępie wiedzy, idei wzajemnej współpracy oraz pomocy, autentyczności relacji międzyludzkich, które mają charakter duchowy. Miejsce poczucia bezpieczeństwa w tradycyjnym układzie społecznym zajmuje teraz odpowiedzialność za swój status społeczny. To z kolei jest możliwe dzięki „[...] zdolności do racjonalnej oceny sytuacji, przedsiębiorczości, wyobraźni, umiejętności wpływania na istniejącą rzeczywistość”⁴⁰¹. Wszystkie te cechy społeczeństwa otwartego wynikają z indywidualistycznych założeń jej autora.

Dyskusje nad kwestią liberalizmu i społecznego indywidualizmu szczególnie nasiliły się wraz z wydaniem *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa i podobnie jak w przypadku konserwatywnych wywodów Edmunda Burke’a, które wzbudziły liberalną reakcję, tak też liberalne wywody Rawlsa, pobudziły całe zastępy krytyków nad indywidualistyczną wersją liberalizmu. Krytyczne argumenty wspomnianych myślicieli – między innymi Walzera, Sandela, Taylora, MacIntyre’a – przyczyniły się do redefinicji liberalizmu, który zrezygnował ze skrajnych roszczeń co do autonomii człowieka. Nadal głównym celem liberalizmu była troska o wolność człowieka, lecz nie pomijano już wartości społecznych zależności. „Realną kwestią dla liberalizmu staje się zatem nie obrona indywidualnej, pojętej w negatywny sposób wolności od społecznych ograniczeń, lecz zagadnienie, jak należy zorganizować społeczeństwo, w którym każda jednostka będzie

³⁹⁹ Leszek Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, op. cit., s. 293.

⁴⁰⁰ Karl R. Popper, *Spółeczeństwa otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 225.

⁴⁰¹ Ryszard Skarżyński, *O liberalizmie do totalitaryzmu*, op. cit., s. 117.

mogła możliwie najpełniej rozwijać swoje zdolności i realizować swoje cele [...]”⁴⁰². W tej perspektywie, wspólnym wysiłkiem myślicieli reformujących teorie liberalizmu, indywidualizm w popperowskiej koncepcji społeczeństwa otwartego, postrzegający jednostkę ludzką poza wszelkim kontekstem społecznym, uznać można za utopijny, nierealizowalny. Zgodnie z przyjętym w I rozdziale pracy znaczeniem terminów: *utopia*, *utopijny*⁴⁰³, projekt Poppera, mimo, iż jego twórca w historii filozofii zapisał się jako wielki przeciwnik utopii społecznych, wykazuje pewne znamiona utopijności. Utopijność ta polegać ma na nierealizowalności niektórych postulatów, bądź to ze względu na ich jednobiegunowość – nieuwzględnienie antagonistycznych skłonności człowieka, bądź też ze względu na ograniczone warunki urzeczywistnienia, gdzie wbrew historycznemu doświadczeniu człowieka twórca projektu wierzy w możliwość zmiany samego człowieka – jego natury.

W odniesieniu do przedstawionych przez Michaela Walzera dwóch krytyk komunitariańskich, gdzie pierwsza dotyczyła takiej wizji rzeczywistości społecznej, w której dają o sobie znać tendencje separatystyczne oraz atomistyczne społeczności, a komunitaryzm nie jest w stanie przezwyciężyć tych tendencji, oraz druga, gdzie społeczeństwo oparte jest na wzajemnych więziach, zaś liberalizm narzuca wizję zatomizowanego świata społecznego, popperowski indywidualizm wykazuje znamiona utopijności.

W pierwszej z przytoczonych sytuacji rzeczywistość społeczną charakteryzuje atomizm. Jednostki ludzkie zatraciły tradycyjne wartości, rozluźnieniu uległy więzi międzyludzkie. Przyczyn takiego stanu rzeczy myśliciele doszukują się w indywidualistycznych praktykach społecznych znajdujących swe umocowanie w panującej ideologii liberalnej. W odniesieniu do indywidualizmu postulowanego przez Poppera, gdzie wyznacznikiem jego poprawnego funkcjonowania ma być poczucie odpowiedzialności człowieka i budowanie autentycznych relacji międzyludzkich, stan opisany w pierwszej krytyce komunitariańskiej wydaje się daleko odbiegać od rzeczywistości społecznej przedstawionej w *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach*.

W tej perspektywie utopijnym wydaje się być obarczanie autonomicznej jednostki ludzkiej takim poziomem odpowiedzialności, aby niezależnie od społecznych determinant spełniała standardy narzucone jej przez modelowe postawy jednostek funkcjonujących w ramach społeczeństwa otwartego. W myśl popperowskiego postulatu indywidualizmu ową odpowiedzialność rozciągnąć trzeba na wszystkich członków społeczeństwa otwartego. Nie dotyczy to tylko jednostek świadomych roli jednostki w społeczeństwie, lecz również tych

⁴⁰² Adam Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota*, op. cit., s. 129.

⁴⁰³ Patrz s. 48-50.

wszystkich, których świadomość tę określić można jako bierną. W sytuacji, gdy całą odpowiedzialnością za bycie, w pełnym tego słowa znaczeniu, rozwijającą się, świadomą jednostką ludzką, obarczy się „samotnego” w swej autonomii człowieka, istnieje niebezpieczeństwo, iż człowiek kierujący się niższymi racjami nie podejmie nałożonego przez społeczeństwo otwarte wyzwania i wolność tę wykorzysta do realizacji swych egoistycznych pragnień. W rezultacie indywidualizm, który w symbiozie z altruizmem ufundował wiele wspaniałych osiągnięć kultury Zachodu, w przypadku zdania odpowiedzialności za kształt rzeczywistości społecznej, kulturalnej, czy politycznej, na człowieka, który odpowiedzialność tę potraktuje marginalnie, indywidualizm może wejść w symbiozę z egoizmem, czego efektem będzie upadek wartości.

Krytyka komunitarian względem indywidualistycznych postulatów liberałów dotyczy właśnie źle ukierunkowanej autonomii człowieka. Państwo proceduralne w swych założeniach, poprzez swą neutralność, miało być podłożem na gruncie którego każdy członek społeczności mógł realizować swe cele, wybierać swą własną życiową drogę. Właśnie ta liberalna wolność jednostki, zdaniem komunitarian, stała się przyczyną współczesnej kondycji zachodnich społeczeństw. Wolność, jaką obdarzono człowieka została źle spożytkowana. W tej perspektywie projekt Poppera, który odpowiedzialnością obarcza każdego z członków społeczności i każdy z tych członków jest w stanie odpowiedzialności tej poddać, wydaje się być utopijnym, nierealizowalnym.

W odniesieniu do drugiej krytyki komunitariańskiej, która przedstawia rzeczywistość społeczną, gdzie ludzi łączą wspólnotowe relacje międzyludzkie, a obraz narzucany przez liberalną ideologię jest zafałszowany, indywidualizm Karla Raymunda Poppera również wykazuje znamiona utopijności. O ile w przypadku postępu technicznego niezwykle ryzykownym jest określanie utopią pomysłu, który w danej chwili wydaje się abstrakcyjny – człowiek nie wierzył, iż stanie na księżycu, co się jednak stało – o tyle w przypadku natury człowieka w perspektywie jego historycznego doświadczenia, pewne kwestie z uzasadnionych przyczyn mogą być tak określone. Sam Popper w *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach* pisze, iż „ludzie stale tworzą konkretne grupy i nawiązują konkretne stosunki wszelkiego rodzaju, starając się w miarę możliwości zaspokoić najpełniej swe emocjonalne potrzeby społeczne”⁴⁰⁴. Społeczeństwo było i będzie połączone więzami wzajemnych relacji o przeróżnym charakterze.

⁴⁰⁴ Karl Raymund Popper, *Spółeczeństwa otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 223.

Co więcej, relacje te niejednokrotnie wykazują znamiona charakterystyczne dla krytycznie przez Poppera opisywanych społeczeństw zamkniętych. Antyindywidualistyczne odniesienia znaleźć można w wielu dziedzinach życia – jak próbuje wykazać Adam Chmielewski – nawet w debacie filozoficznej. „Ta właśnie potrzeba przynależności jest główną przyczyną nierozstrzygalności sporów między ludźmi, nawet jeżeli są nimi filozofowie. Albowiem potrzeba przynależności – kulturowej, wspólnotowej, politycznej – to potrzeba odczuwana również przez filozofów, wbrew temu, co sami pod wpływem aspiracji platońskich zazwyczaj o sobie sądzą: że mianowicie dzięki swej racjonalności dorównują nawet bogom”⁴⁰⁵. W wymiarze najbardziej podstawowym wspólnota, w której człowiek się wychowuje, ma swój niebagatelny wkład w to, jakim człowiekiem będzie. W tej perspektywie indywidualizm postulowany przez Poppera ma niebagatelne znaczenie w procesie emancypacji jednostki, wskazywania odpowiednich kryteriów, jakie powinny funkcjonować w procesie, na przykład, awansu społecznego. Przez to zaś zyskuje znaczenie jako idea regulatywna. Utopijnym jest jednak mniemanie, iż człowiek może zmienić się do tego stopnia, iż spełni wymogi nakładane mu przez idee społeczeństwa otwartego. Potrzeba przynależności politycznej, wspólnotowej czy kulturalnej wydaje się być naturalna człowiekowi, a warunki urzeczywistnienia zasad, na jakich opiera się projekt Poppera, uznać można za utrudnione.

2.2 Znaczenie racjonalnej krytyki dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Rola krytycznego pluralizmu i zasady tolerancji.

Analizując popperowską koncepcję społeczeństwa otwartego pod kątem tych elementów, które określić można jako utopijne, przejdę do kwestii postulowanej przez zwolenników ładu liberalnego otwartości. Na czym zatem polega otwartość społeczeństwa w koncepcji Poppera?

Otwartość społeczeństwa znajduje swe spełnienie w tak skonstruowanym ładzie społecznym, w którym dopuszczalna jest różnica sądów co do wszelkich dziedzin życia członków społeczności. Najważniejszymi wartościami są wolność oraz indywidualizm. „Jest to społeczeństwo, w którym możliwe jest współistnienie wielu odmiennych poglądów na rzeczywistość, swobodne wyrażanie sądów o wszystkim, także o ustroju społecznym, jest to społeczeństwo, które gwarantuje społeczną różnorodność i wielorakość przez tworzenie i

⁴⁰⁵ Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski*, op. cit., s. 29.

ochronę instytucji sprzyjających pluralizmowi i krytyce”⁴⁰⁶. Właśnie instytucje stojące na straży wolności dyskusji mają zabezpieczać tak rozumiany ład przed różnymi rodzajami tyranii i takimi formami rządów, których zmiana nie może obejść się bez użycia przemocy. Otwartość społeczna bliska jest postulatowi neutralności liberalnego ładu społecznego. Neutralność tę rozumieć należy jako przeciwieństwo ideologicznego uprzedzenia względem wszystkich wizji ładów społecznych, które kierują się innymi zbiorami wartości. Neutralność liberalizmu polega na tym, że za rozjemcę sporów, wynikających ze współistnienia w ramach liberalnego ładu zwolenników różnych, odmiennych poglądów, uznaje się, pojęty w kategoriach racjonalnych rozum. Otwartość społeczeństwa ufundowana jest więc na krytycznym pluralizmie.

Wolność indywidualna w koncepcji Poppera ograniczona zostaje poprzez zasadę nieszkodzenia drugiemu człowiekowi. Jest to rola, jaką ma spełniać instytucja państwa sprowadzona do popperowskiej formuły towarzystwa zapobiegania przestępczości. „Wiem na przykład, że muszę się wyrzec <wolności> atakowania, jeżeli żądam od państwa obrony przed atakiem ze strony innych ludzi. Ale wymagam, by państwo nie zapominało o tym obowiązku, to znaczy o ochronie tej części mej wolności, która nie zagraża innym”⁴⁰⁷. Sam Popper przyznaje, iż określenie granicy wolności bywa problematyczne, nie ma konkretnej reguły, za pomocą której dałoby się rozwiązać wszystkie sporne sytuacje. Z drugiej jednak strony problemy tego rodzaju ożywiają dyskusję, a to jest ważny czynnik kształtujący ramy ładu społecznego. Proceduralny charakter państwa nie stoi w sprzeczności z interwencjonizmem państwowym, który według Poppera, w pewnym wymiarze jest konieczny – właśnie w celu zabezpieczenia wolności⁴⁰⁸. W jednej ze swych rozpraw autor *Nędzy historycyzmu* rozpatruje problem związany z brakiem kontroli państwa nad telewizją, co też postrzega w kategoriach zagrożenia dla demokracji⁴⁰⁹. Wolność indywidualna członków społeczeństwa otwartego ograniczona zostaje więc zasadą nieszkodzenia innym, przy czym w celu zabezpieczenia tej wolności, w niektórych sytuacjach państwo ma prawo na interwencję – przykładowo w dziedzinę edukacji.

Racjonalne postępowanie w społeczeństwie otwartym znajduje odniesienie w praktyce prowadzenia sporów. Dyskutanci przyjmują postawę wzajemności. Postawa ta będąca fundamentem krytycznego racjonalizmu zakłada, iż uczestnicy sporu rezygnują z wszelkiego

⁴⁰⁶ Adam Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, op. cit., s. 82.

⁴⁰⁷ Karl Raymund Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, op. cit. s. 141-142.

⁴⁰⁸ Ibidem, t. I, s. 143.

⁴⁰⁹ Patrz: John Condry, Karl Raymund Popper, *Telewizja. Zagrożenie dla demokracji*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996.

rodzaju przemocy i są gotowi na racjonalną dyskusję, w której główną bronią jest argument. W postawie wzajemności należy zrezygnować z intelektualnej arogancji, pewności posiadanej wiedzy i pozostać otwartym na argumenty przeciwnika. Najważniejszym bodźcem w dyskusji ma być wspólne zbliżanie się do prawdy, nie zaś pozbawiona krytycyzmu obrona swych własnych argumentów. Jednakże, aby można było osiągnąć pewien kompromis, koniecznym jest aby obie strony zaakceptowały podstawowe reguły dyskusji, to jest niestosowanie przemocy – rezygnacja z bezwarunkowej obrony swych argumentów. Postawa ta, zgodna jest z przywołaną już popperowską ideą fallibilizmu, gdzie poprzez rozróżnienie prawdy i pewności, rozmówca świadomy jest swej omyłności. Krytyczny dyskurs ma sens o tyle, o ile nakierowany jest na zbliżanie się do prawdy obiektywnej. W tej perspektywie pozbawionym sensu jest, zdaniem Poppera, dyskurs w ramach stanowiska relatywistycznego. Rezygnacja z obiektywnie pojętej prawdy jest drogą do wybronięcia każdego stanowiska – nie ma bowiem między nimi wspólnego języka jako platformy porozumiewawczej. W efekcie, jak zauważa Popper, jest to droga do uzasadnienia przemocy. „Relatywizm jest stanowiskiem, według którego twierdzić można wszystko lub prawie wszystko, a przeto nic. Wszystko jest prawdziwe lub nie. Prawda jest więc bez znaczenia”⁴¹⁰.

W odróżnieniu od relatywizmu, społeczeństwo otwarte fundowane jest na zasadach krytycznego pluralizmu i wynikającej z niego tolerancji. Krytyczny pluralizm jest nośnikiem zasady wzajemności, gdzie zwolennicy różnych stanowisk wspólnie dyskutują przyjmując zasady określone przez krytyczny racjonalizm. „[...] [T]eoria, która w krytycznej dyskusji wydaje się przybliżać do prawdy, jest lepsza; lepsza zaś teoria wypiera gorsze. Chodzi więc o prawdę”⁴¹¹. Źródeł zestawienia idei prawdy obiektywnej ze świadomością niewiedzy, Popper dopatrywał się już u starożytnych – szczególnie u Ksenofanesa oraz Sokratesa, lecz lista kontynuatorów tej tradycji jest dość długa. Od Erazma z Rotterdamu, Montaigne’a, Locke’a, aż po Woltera oraz Lessinga. Krytyczny pluralizm implikuje tolerancję.

Popper nie poświęca zbyt wiele miejsca na analizę tego zagadnienia. Dokładniejsze rozpatrywanie tych kwestii osłabiłoby przesłanie dzieła, którego głównym zadaniem była walka z piewcami niebezpiecznych filozofii – Platonem, Marksem oraz Heglem. „Popper prześlizguje się nad tymi zagadnieniami, ponieważ czuje – stwierdza Adam Chmielewski - że ich obszerna dyskusja osłabiłaby wymowę jego dzieła i utrudniła uzyskanie celu”⁴¹². Niemniej jednak stanowisko Poppera w tym wymiarze wydaje się stosunkowo jasne. To,

⁴¹⁰ Karl Raymund Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, op. cit., s. 225.

⁴¹¹ Ibidem, 225.

⁴¹² Adam Chmielewski, *Walc wiedeński i walc europejski*, op. cit., s. 56.

czego nie odnajdujemy na stronach *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów*, omówione zostaje przez Poppera na stronach innych jego dzieł. Nigdy jednak problem ten nie został przez filozofa potraktowany całościowo z uwzględnieniem tych problematów, które dla doktryny liberalnej wydają się być niewygodne. O tak zwanych paradoksach tolerancji wspomina jedynie w przypisach do *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów*.

Czymże zatem jest tolerancja w rozumieniu Poppera? Odpowiadając na to pytanie autor *Nędzy historycyzmu* odwołuje się do myślicieli, którzy jego sposób rozumienia tego zagadnienia antycypowali wieleset lat temu. W jednej z rozpraw zamieszczonych w dziele *W poszukiwaniu lepszego świata*, Popper przywołuje definicję tolerancji autorstwa Woltera. <Tolerancja jest koniecznym następstwem zrozumienia, że jesteśmy omylnymi ludźmi: mylić się jest ludzką rzeczą, i my wszyscy ciągle popełniamy błędy. Wszak to pozwala przebaczać sobie nawzajem nasze głupstwa. To podstawa prawa naturalnego>⁴¹³.

Odpowiednie rozumienie tolerancji przeniesione zostaje na grunt koncepcji społeczeństwa otwartego, gdzie stanowi ważny czynnik regulujący wzajemne relacje pomiędzy członkami społeczności, ale również otwiera dyskusję na temat stosunku społeczeństwa otwartego względem zwolenników innej wizji ładu społecznego. Popper bowiem zdecydowanie odmawia tolerancji nietolerancyjnym. Jeśli bowiem objąć tolerancją zwolenników stanowisk fundamentalistycznych, którzy w swych praktykach nie szanowaliby tolerancji w sposób, który został określony przez zasady liberalnego ładu, degradacji uległaby sama tolerancja. A więc postulat Poppera sprowadza się do tolerancji względem tolerancyjnych. Względem tych, którzy tolerancyjni nie są, Popper postuluje zastosowanie mocniejszych środków, nawet siłowych. W przypisie 4 do rozdziału 7 *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* pisze: „Musimy więc żądać, w imieniu tolerancji, prawa do nietolerowania nietolerancyjnych. Musimy żądać, by każdy ruch głoszący nietolerancję był stawiany poza prawem i musimy uważać podżeganie do nietolerancji i prześladowań za zbrodnię tak samo, jak uważamy za zbrodnię morderstwo, kidnaperstwo lub powrót do handlu niewolnikami”⁴¹⁴.

Spółeczeństwo otwarte jest więc otwarte dla tych, którzy respektują zasadę rozumności w dyskursie. Liberalna koncepcja społeczeństwa otwartego staje się w tej perspektywie wartością nadrzędną względem wszelkich innych koncepcji, które na gruncie liberalizmu mogą walczyć o swe racje. Walka ta jednak odbywać się musi na zasadach określonych przez liberałów. O ile jednak przekroczyć zakres dyskursu wyznaczony przez

⁴¹³ Karl R. Popper, *W stronę lepszego świata*, op. cit., s. 223.

⁴¹⁴ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I, op. cit., s. 340.

stricte liberalne kategorie, mechanizmy obronne społeczeństwa otwartego mają prawo zastosować względem nich środki zaradcze. Neutralność, do której teoria liberalizmu rości sobie prawo, ma uchodzić za „rozjemcę i obiektywnego sędziego sporów politycznych”⁴¹⁵. Z czasem jednak wśród krytyków liberalizmu pojawiły się głosy podważające rzekomą neutralność liberalizmu. Wręcz przeciwnie – szereg filozofów przytoczyło argumenty świadczące o tym, iż liberalizm jest tylko jedną z wielu tradycji nie posiadającej statusu neutralności i nadrzędności względem tradycji innych. Zarzuty te sprowadzają się do stwierdzenia, iż liberalizm, o ile próbuje narzucić obraz swej neutralności, jest jedną z wielu ideologii⁴¹⁶.

Swoistym przykładem jest stosunek liberalizmu do religii. Otóż w społeczeństwie liberalnym religie są tolerowane o tyle, o ile nie stają się dla swych zwolenników inspiracją do kształtowania rzeczywistości społecznej. Wolność w tym zakresie dotyczy więc sfery prywatnej, a liberalizm przyjmuje względem religii rolę nadrzędną.

Zarzuty o ideologiczności liberalizmu sformułował, między innymi, wspomniany w poprzednim podrozdziale Alasdair MacIntyre. Liberalizm, według autora *Dziedzictwa cnoty*, jest jedną z tradycji o określonym systemie wartości, która jako taka przeciwstawia się innym tradycjom. Tak więc teorie sprawiedliwości konstruowane na gruncie liberalizmu nie mają podstaw do uznawania swego uniwersalnego charakteru. Są one rezultatem zastosowania konkretnych, liberalnych systemów wartości, które nie są nadrzędne względem alternatywnych systemów wartości. Komunitarianie wychodzą z założenia, iż racjonalności nie można rozpatrywać w kontekście jej uniwersalności, bez odniesienia do konkretnych, etnocentrycznych systemów wartości.

Popperowska koncepcja społeczeństwa otwartego jest próbą stworzenia takiej neutralnej przestrzeni społecznej, w ramach której zwolennicy różnych stanowisk światopoglądowych, o ile nie sprzeniewierzałyby się wartościom racjonalnego krytycyzmu, znalazłyby swoje miejsce. Jednakże to właśnie naruszenie liberalnych zasad przez zwolenników równorzędnych, zdaniem komunitarian, tradycji, usprawiedliwiać ma użycie siły. „[...] [W] obliczu poważnych konfliktów moralnych i politycznych liberalizm nie może nie stawać po którejś ze stron, a tym samym zadaje kłam swej oficjalnej neutralności – stwierdza Adam Chmielewski”⁴¹⁷. W tym kontekście uzasadnionym wydaje się być pytanie dotyczące utopijności tych elementów koncepcji społeczeństwa otwartego, które dotyczą

⁴¹⁵ Adam Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, op. cit., s. 166.

⁴¹⁶ Ibidem, op. cit., s. 166.

⁴¹⁷ Ibidem, op. cit., s. 176.

właśnie tytułowej otwartości. Czy otwartość ta nie dotyczy tylko tych, którzy akceptują zwierzchnią rolę teorii liberalizmu? Jak szeroki zakres może przyjąć określenie „nietolerancyjny”, względem którego Popper nie stosuje już zasady tolerancji?

Zakończenie

Wydźwięk *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów* jest jasny. Jest wyrazem zdecydowanego sprzeciwu wobec totalitaryzmu. Sam Popper doświadczył jak niebezpieczne mogą być systemy, które opierają się na wierze w historycyzm. W *Spółeczeństwie otwartym i jego wrogach* Popper opisuje jak z nieegoistycznych intencji twórców utopijnych rodzą się, pochłaniające miliony ofiar, mordercze systemy totalitarne. Konieczność emigracji, śmierć jego austriackich znajomych, aneksja rodzimej Austrii, jak i wiele innych krzywd, które bezpośrednio dotknęły Poppera w okresie II Wojny Światowej jak i w okresie bezpośrednio poprzedzającym tę największą tragedię XX wieku, dały tylko asumpt do podjęcia problematyki filozofii politycznej – mimo, iż Poppera bardziej interesowały zagadnienia z dziedziny epistemologii. Krytyka Platona, Arystotelesa, Hegla, czy Marksa w ujęciu Poppera, to krytyka myślicieli, którzy, wprawdzie w sposób niezamierzony, ale jednak tworzyli podwaliny ruchów totalitarnych.

W ujęciu Karla Raymunda Poppera utopie są nierealizowalne – są mrzonkami. Dlaczego i w jakim sensie? Utopia jest projektem, który jeszcze przed jakąkolwiek próbą przebudowy społeczeństwa, już na wstępie musi być dokładnie określony. Zreformowana utopia, która pod wpływem czynników społecznych nie zachowuje wszystkich postulatów określonych w planie pierwotnym, nie jest już utopią. Na czym bowiem polega problem z dokładną realizacją postulatów utopistów? Nie sposób zapanować nad ogromną ilością społecznych relacji międzyludzkich. Utopia zaś – zdaniem Poppera – zachowuje swój status tylko w takim przypadku, gdy z góry powzięty plan zostanie zrealizowany w pełni. Cały ciężar niebezpieczeństwa wiąże się z pojawiającymi się z czasem odchyleniami od pierwotnego planu utopisty. Plan ulec musi modyfikacji. Poczawszy od tego momentu droga do totalitaryzmu jest już prosta.

Antyutopizm Poppera jest więc zdecydowany. Miejscami, szczególnie zaś w przypadku krytyki ojców historycyzmu, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* pisane jest językiem niezwykle ekspresywnym. Popper w sposób ostry wyraża się o filozofach, którzy w

historii filozofii uznawani są za największe autorytety – jednak, w myśl krytycznego racjonalizmu, walczy z samą ideą dogmatycznej wiary niepodbudowanej właśnie krytycyzmem. Uważa, że tak powinien, że jest to jego obowiązek – jak mówi – jego wojenny wkład.

Dając wyraz swemu sprzeciwowi, konstruuje model społeczeństwa otwartego – społeczeństwa, które staje się nośnikiem jego liberalnych poglądów. Wszystkie urządzenia społeczne i polityczne w społeczeństwie otwartym opierają się na zasadach krytyczno-racjonalnych oraz indywidualistycznych. Pytanie jakie postawiłem w tezie pracy dotyczy ewentualnej utopijności poszczególnych postulatów Poppera – utopijności, którą rozumiem w sposób podobny do Poppera. Utopijnym jest coś, czego nie można zrealizować – Popper jednak źródeł tej niemożności dopatruje się w ograniczeniach wiedzy socjologicznej. Nie ma bowiem możliwości ogarnięcia niezliczonej ilości relacji międzyludzkich. Utopia jest czymś pięknym, lecz podjęcie prób jej realizacji zakrawa, jak pisze Popper, na intelektualną arogancję. Utopiści nie mogą poskromić swej chęci uszczęśliwiania innych ludzi. Wydaje się im, iż poznali receptę na szczęście i że jest ono osiągalne. Przyjęta zaś w niniejszej pracy definicja utopijności za nierealizowalne uznaje takie projekty, bądź wyobrażenia, które wszelkie rozwiązania i mechanizmy w ramach tej struktury ograniczają do jednego paradygmatu leżącego u podstaw konstrukcji. Utopiści ci tworzą struktury, w których panuje powszechna zgoda co do wyznawanych przez konstruktora utopii wartości. Ludzie są jednak inni – powtórzę jeszcze raz za Kantem: <Z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nie da się wyciosać nic prostego>⁴¹⁸. W utopii nie ma miejsca dla „innego” – jednostki, która podważa samą podstawę projektu. Przyjęte definicje są podobne, różnią się jednak rozmieszczeniem akcentów.

Czy zatem społeczeństwo otwarte Karla Raymunda Poppera wykazuje znamiona utopijności? Z pewnością nie jest to koncepcja statyczna. Podstawowym postulatem jest ciągle doskonalenie życia społecznego. Doskonalenie, które nie wychodzi od ideału, lecz od *status quo*. W tym wymiarze model społeczeństwa otwartego broni się przed zarzutem o jego utopijność – o ile utopię pojmujemy w przywołanych w I rozdziale kategoriach projektu statycznego, w którym nie sposób wprowadzić już jakichkolwiek zmian – nie da się bowiem poprawiać czegoś, co jest doskonałe. Tytułowa otwartość społeczeństwa już pozwala odrzucić ewentualny zarzut statyczności. Jednak właśnie ta sama otwartość generuje problemy, które w zestawieniu z przyjętą definicją utopijności pozwala już na dalszą analizę problemu.

⁴¹⁸ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, op. cit., s. 42.

Postulowany przez Poppera pluralizm w strukturach społeczeństwa otwartego nie stanowi przy tym wystarczającego zabezpieczenia przed zarzutami o utopijność. Pluralizm bowiem, opierając się na zasadzie tolerancji, dopuszcza w społeczeństwie otwartym różnorodność stanowisk, lecz tolerancja, co wynika z pism Poppera, ma swoje granice. Względem tego, kto je przekroczy, Popper dopuszczał nawet możliwość użycia siły. Zakres pluralizmu ograniczony więc zostaje granicą liberalnego projektu społeczeństwa otwartego. Ktoś, kto nie zgadza się na ten paradygmat, w społeczeństwie otwartym nie ma głosu. W tej perspektywie usprawiedliwionym wydaje się być zadanie pytania co do utopijności społeczeństwa otwartego. Utopijności jako ograniczeniu projektu do pewnego, określonego systemu wartości.

Pytanie o utopijność poszczególnych postulatów Poppera dotyczy również programowego indywidualizmu – szczególnie zaś w perspektywie jednostkowej odpowiedzialności członków społeczeństwa otwartego. Społeczeństwo otwarte Poppera jest ładem społecznym opartym na wartościach, jak pisze Leszek Kołakowski, wczesnochrześcijańskich. Wolnościowe przesłanie Poppera znajduje wyraz w indywidualistycznych wzorcach jednostek funkcjonujących w ramach społeczeństwa otwartego. Każda z jednostek ponosi odpowiedzialność za swój własny los w ramach ładu. Wyzwolenie człowieka ze struktur zamkniętości, przez co Popper rozumie uwolnienie człowieka z pęt zależności nie opierających się na krytyczno – racjonalnych kryteriach, jest warunkiem emancypacji jednostki ludzkiej. Nie ma miejsca w społeczeństwie otwartym dla jednostek, które nie chcą przyjąć odpowiedzialności za swą sytuację społeczną. Odpowiedzialność ta wyklucza tradycyjne formy awansu społecznego, który uzależniony jest, nie od faktycznych zdolności jednostek, lecz od czynników pozaracjonalnych, jak na przykład koneksji rodzinnych. Postulowana odpowiedzialność, zgodnie z koncepcją Poppera, rozciągnięta być musi na całą strukturę społeczeństwa otwartego. Zwarzywszy jednak na historyczne doświadczenia człowieka, warunki urzeczywistnienia tego postulatu wydają się być niemożliwe. Nie ma bowiem miejsca w społeczeństwie otwartym dla jednostek, które w swym postępowaniu kierują się racjami niższymi. Zagadnienie to łączy się po części z przywołanym za Adamem Chmielewskim problemem interpasywności w społeczeństwach liberalnych. Społeczeństwo otwarte w tej perspektywie składać by się musiało jedynie z jednostek o wysokiej świadomości społecznej. Tu jednak należy zwrócić uwagę na niezwykle wartość projektu Poppera, który poprzez postulaty racjonalizacji rzeczywistości społecznej traktowany być powinien na zasadzie zbioru idei regulatywnych.

Znane z historii wielkie utopie społeczne, które kusiły odbiorców wizją całkiem nowego świata, niejednokrotnie porywały za sobą tłumy. Obietnice nowego życia znajdowały większe poparcie, niżli projekty, które zmiany na lepsze upatrywały w mozolnej drodze powolnego reformowania istniejących systemów społecznych. Projekt społeczeństwa otwartego Poppera nie jest tym, który jest w stanie porwać tłumy. W odróżnieniu od utopii, które za punkt wyjścia wszelkich przemian obierają określoną wizję nowej rzeczywistości społecznej, mając przy tym charakter rewolucyjny, projekt Poppera wychodzi od *status quo* mając przy tym charakter meliorystyczny. Droga, jaką proponuje autor *Spółeczeństwa otwartego i jego wrogów*, jest drogą powolnych przemian, ciągłych eliminacji patologii życia społecznego. Taki kierunek przemian, który wiedzie od rzeczywistości zastanej w stronę określonej wizji ładu społecznego wyklucza pokusy totalitarne. Nie ma bowiem konieczności naginania rzeczywistości społecznej do określonego ideału. W odniesieniu do powyższego, posiłkując się tekstem Grzegorza Zygiera „*Mała utopia*”, czyli *jak filozof pragnie zmienić świat*⁴¹⁹ dotyczącym filozofii Andrzeja Grzegorzcyka, projekt Poppera określiłbym mianem małej utopii. Jak o Grzegorzcyku pisze autor recenzji: „To głos doświadczonego diagnostyka, który wnikliwie przeanalizował objawy, szuka i określa przyczyny choroby świata, stawia diagnozę, ale także, choć nieśmiało proponuje pewne sposoby terapii i ostrożnie zaleca stosowanie tych środków terapeutycznych, których użycie wydaje się konieczne dla ratowania świata”⁴²⁰. Podobnie u Poppera, droga do społeczeństwa otwartego wiedzie poprzez nieustanne poprawianie rzeczywistości zastanej.

⁴¹⁹ Grzegorz Zygiel, „*Mała utopia*”, czyli *jak filozof pragnie zmienić świat*, „*Studia Filozoficzne*”, 1983, nr 8-9 (213-214), s. 305-308.

⁴²⁰ Ibidem, s. 305.

BIBLIOGRAFIA

Prace źródłowe:

1. Popper Karl R., *Droga do wiedzy; domysły i refutacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999
2. Popper Karl R., *Logika odkrycia naukowego*, Aletheia, Warszawa 2002
3. Popper Karl R., *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, KiW, Warszawa 1997
4. Popper Karl R., *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999
5. Popper Karl R., *Nieustanne poszukiwania; autobiografia intelektualna*, Znak, Kraków 1997
6. Popper Karl R., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1-2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006
7. Popper Karl R., *Świat skłonności*, Znak, Kraków 1996
8. Popper Karl R., Jon Condry, *Telewizja; zagrożenie dla demokracji*, Sic, Warszawa 1996
9. Popper Karl R., *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Książka i wiedza, Warszawa 1997
10. Popper Karl R., *Wiedza a zagadnienia ciała i umysłu. W obronie interakcji*, KiW, Warszawa 1998
11. Popper Karl R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002
12. Popper Karl R., *Wszechświat otwarty. Argumenty na rzecz indeterminizmu*, Znak, Kraków 1996

Klasyczne utopie i prace podejmujące problematykę utopizmu:

1. Bacon Franciszek, *Nowa Atlantyda*, Pax, Warszawa 1954
2. Bergerac Savinien Cyrano, *Tamten świat*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956

3. Bloch E., *Duch utopii*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. Barbary Skargi, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994
4. Campanella Tomasz, *Państwo słońca*, PAX, Warszawa 1954
5. Chałubiński Mirosław, *Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach E. Fromma*, Warszawa 1992
6. *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, pod red. Mirosław Chałubiński, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999
7. Cieszkowski August, *Ojciec Nasz*, [w:] *700 lat myśli polskiej*, red. N. Szancer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1977
8. Cioran Emil, *Historia i utopia*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1997
9. *Utopia walcząca*, oprac. Rachmiel Brandwajn, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1962
10. Cyrzan Honorata, *O potrzebie utopii*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004
11. Devall Bill, Sessions Georgie, *Ekologia głęboka: żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, Pusty Obłok, Warszawa 1994
12. Dróżdż Andrzej, *Mity i utopie pedagogiczne*, Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 2000
13. Ferry Luc, *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003
14. Ferry Luc, *Nowy ład ekologiczny: drzewo, zwierzę i człowiek*, Scholar, Warszawa 1995
15. Huxley Aldous, *Nowy wspaniały świat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988
16. Jelenkowski Marian M., *Owen*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981
17. Kaczmarek Julian, *Bezpieczny świat. Utopia czy realna szansa?*, Alta 2, Wrocław 2003
18. Kleszcz Leszek, *Filozofia i utopia : Platon, Biblia, Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997
19. Kowalska Aniela, *Od utopii do antyutopii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1987
20. Lenin Włodzimierz, *O socjalizmie utopijnym i naukowym: wybór*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1985
21. Lenin Włodzimierz, *Dwie utopie*, t. 18, Książka i wiedza, Warszawa 1957
22. Mannheim Karl, *Ideologia i utopia*, Test, Lublin 1992

23. Morus Tomasz, *Utopia*, Daimonion, Lublin 1993
24. Niemojowska Maria, *Pochwała utopii*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987
25. Nozick Robert, *Anarchia, państwo, utopia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999
26. Orwell George, *Rok 1984*, Mediasat Poland, Kraków 2004
27. Pająk Franciszek, *Filozofia Tomasza Campanelli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1980
28. Parniewski Witold, *Szkice z dziejów myśli utopijnej : (od Platona do Zinowjewa)*, Uniwersytet Łódzki. Katedra Literatury i Kultury Rosyjskiej, Łódź 2000
29. Picht Georg, *Odwaga utopii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981
30. Pietruszka Madej Elżbieta, *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997
31. Platon, *Państwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958
32. Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996
33. Ryszkowie Elżbieta i Franciszek, *Między utopią a zwątpieniem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970
34. Sepkowski A., *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*, WSP, Piotrków Trybunalski 1997
35. Sikora Adam, *Fourier*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989
36. Sikora Adam, *Saint-Simon*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1991
37. Sikora Adam, *Prorocy szczęśliwych światów*, Nasza księgarnia, Warszawa 1982
38. Singer Peter, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 2006
39. Sokolski Jacek, *Wizja Adamnana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002
40. Swift J., *Podróże Guliwera*, Warszawa 1951
41. Szacki Jerzy, *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2000
42. *Tolerancja*, pod red. Marii Szyszkowskiej, Tomasza Kozłowskiego, Spółdzielnia Wydawnicza Anagram Fundacja Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003
43. Tokarczyk Roman, *Utopia „Nowej Lewicy” amerykańskiej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979
44. Walicki Andrzej, *Marksizm i skok do królestwa wolności : dzieje komunistycznej utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996
45. Walicki Andrzej, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964
46. *Utopia w perspektywie pedagogicznej*, Wojnar Irena pod red., Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988

47. Wołgin Wiaczesław, *Poprzednicy naukowego socjalizmu : 10 sylwetek i charakterystyk : Campanella, Winstanley, Meslier, Mably, Morelly, Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Blanqui*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1958
48. Wołgin Wiaczesław, *Szkice o zachodnioeuropejskim socjalizmie utopijnym*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989
49. Žižek Slavoj, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, Korporacja ha!art, Kraków 2006
50. Zakrzewska Marta, *Auroville: Nowa utopia*, Wydawnictwo Naukowe Grado, Toruń 2006

Prace podejmujące problematykę liberalizmu i społeczeństwa otwartego:

1. Chmielewski Adam, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, BRANT, 2006
2. Chmielewski Adam, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003
3. Chmielewski Adam, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001
4. Chmielewski Adam, *Walc wiedeński i walc europejski*, Alta 2, Wrocław 2001
5. Dobrosielski Marian, *Racjonalizm i irracjonalizm. 24 szkice filozoficzno-polityczne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999
6. Dobrosielski Marian, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Wydawnictwo Etos, Warszawa 1991
7. Gawkowska Anteta, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004
8. Hayek Fridrich August, *Droga do zniewolenia*, Arcana, Kraków 1996
9. Hayek Fridrich August, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, Arcana, Kraków 2004
10. Hessen Sergiusz, *Państwo prawa i socjalizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003
11. Hudzik, Jan Paweł, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie – Skłodowskiej, Lublin 2002

12. *Studia z teorii polityki*, t. I, pod red. Andrzeja W. Jabłońskiego, Leszka Sobkowskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999
13. Jabłoński Arkadiusz, *Budowa społeczeństwa wiedzy. Zarys teorii społecznej Karla R. Poppera*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006
14. Jabłoński Arkadiusz, *Status teoretyczny i funkcja techniczna wiedzy o społeczeństwie – Wokół myśli Karla R. Poppera i Józefa M. Bocheńskiego*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002
15. *Indywidualizm Wspólnotowość Polityka*, pod red. Marka N. Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2002
16. Kołakowski Leszek, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006
17. Kołakowski Leszek, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999
18. Król Marcin, *Bezradność liberalistów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005
19. Legutko Ryszard, *Podzwonne dla błazna*, Ośrodek Myśli Politycznej. Wyższa Szkoła Europejska im. Ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006
20. *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytycy*, pod red. Ewy Majewskiej, Janka Sowy, korporacja ha!art, Kraków 2007.
21. Mendalski Tadeusz, *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?*, Książka i Wiedza, Warszawa 1978
22. *Studia politologiczne, Wokół liberalizmu*, pod red. Krzysztofa Pienińskiego, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004
23. Rau Zbigniew, *Liberalizm; Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000
24. Skarżyński Ryszard, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX w.*, t. II, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2002
25. Szahaj Andrzej, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
26. *Indywidualizm Wspólnotowość Polityka*, pod red. Marka N. Jakubowskiego, Andrzeja Szahaja, Krzysztofa Abriszewskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2002
27. Szahaj Andrzej, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000

28. Szahaj Andrzej, *Zniewalająca moc kultury Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2004
29. Sorman Guy, *Prawdziwi myśliciele naszych czasów*, Czytelnik, Warszawa 1993
30. *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. Pawła Śpiewaka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004
31. Środa Magdalena, *Indywidualizm i jego krytycy*, Aletheia, Warszawa 2003
32. Trojanowski Marek, *Destructio magna Popperi. O popperowskiej interpretacji Platona*, Edition Organom, Berlin 2004
33. Wątroba Wiesław, *Socjologia i fallibilizm*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej im. Oskara Lanego we Wrocławiu, Wrocław 1996